

OPINIÓN, EDUCACIÓN Y VERDAD. CONCEPCIONES EPISTÉMICAS Y CONCEPCIONES DOXÁSTICAS DE LA DEMOCRACIA

ANDREA GREPPI

Universidad Carlos III de Madrid
andrea.greppi@uc3m.es

1. Opinión democrática y verdad

El debate sobre las cualidades epistémicas del método democrático ha ido ganando terreno en los últimos tiempos. Varias razones explican este interés. De entrada, se trata de una cuestión clásica, de esas que arrastran reminiscencias lejanas. La historia de las relaciones entre política y verdad corre en paralelo a la historia del pensamiento occidental¹. Pero es, además, un debate que responde a determinadas circunstancias específicas que caracterizan a las democracias contemporáneas. La inquietud por la 'verdad', cualquiera que sea el significado que queramos dar a esta palabra, nace de la sospecha por la calidad de las decisiones democráticas². De un lado, porque el gobierno de sociedades cada vez más complejas requiere niveles crecientes de competencia técnica, que no están al alcance de la mayor parte de los ciudadanos. De otro, porque en la sociedad de la información se multiplica la potencia y se vuelven más sutiles y penetrantes los medios de condicionamiento de la conducta y la opinión. La referencia a la 'verdad' y a la 'veracidad' se convierte en un componente indispensable para cualquier reconstrucción crítica de los procesos de legitimación democrática³.

La apelación al factor epistémico ha sido explícita en algunos casos, y en otros no. Así, por ejemplo, la reconstrucción deliberativa del constitucionalismo propuesta por Carlos Santiago Nino ponía especial énfasis en la capacidad de los procedimientos para el conocimiento de los intereses propios y ajenos, en el papel que juegan en ellos los argumentos basados en razones y no en factores emocionales, para la detección de errores fácticos y lógicos, y sobre todo para «conducir al individuo hacia la imparcialidad»⁴. Otras

¹ H. Arendt, *Verdad y política*, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona 2003; véase también R. Beiner, *Rereading 'Truth and politics'*, en *Philosophy and Social Criticism*, n. 1-2, 2008.

² Así, por ejemplo, D. Estlund, *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton UP, Princeton / Oxford, 2008, p. 1.

³ Me refiero aquí, por las razones a las que llegaré al final de este escrito, a B. Williams, *Verdad y veracidad*, Tusquets, Barcelona, 2006.

⁴ C. S. Nino, *La constitución de la democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona, 1997, pp. 166-178. Un elenco análogo de las virtudes de la deliberación aparece en J. L. Martí, *La república*

veces ha permanecido latente, como cuando Jon Elster identificaba tres 'lógicas' distintas para la adopción de decisiones: la deliberación, la negociación y el voto y en función de ello identificaba tres concepciones distintas de la democracia⁵. Es obvio que la distinción sólo se sostiene si suponemos que la deliberación conduce *por sí misma* a la decisión, al menos en algunos casos, sin necesidad de recurrir a la negociación o al voto. Se supone, en otras palabras, que la transformación de preferencias mediante la deliberación conduce tarde o temprano, al menos en los casos más felices, al logro de acuerdos que cualquier participante en la deliberación podrá aceptar libremente⁶. Cabe discutir si el acuerdo final coincide o no con la 'verdad', o qué relación ha de establecerse entre 'verdad' y 'aceptabilidad' de dicho acuerdo. Pero éste es un problema ulterior. *En el nivel de las formas de gobierno*, donde en principio estamos considerando la distinción entre deliberar, negociar y votar, lo importante es que se le está atribuyendo a un determinado tipo de procedimiento la capacidad para transformar las preferencias de los ciudadanos, bajo una condición de reciprocidad, orientándolas en la dirección 'correcta', en el interés común de todos los afectados. De este modo, la tesis epistémica se presenta como un desarrollo poco menos que obvio del giro normativo que caracteriza a la filosofía política en las últimas décadas.

Cabe preguntarse enseguida si basta la adhesión a la tesis epistémica para situarnos en un territorio singular, en el que aparece una 'nueva' concepción de la democracia, 'distinta' a la vieja democracia liberal y representativa⁷. La cuestión no es ni mucho menos evidente, como a veces dan a entender sus partidarios. Prueba de ello es que quienes intentan dar ese paso a menudo acaban comprometiéndose con la versión más *fuerte* del ideal

deliberativa. Una teoría de la democracia, Marcial Pons, Madrid / Barcelona, 2006, pp. 193 ss. Sobre cómo la deliberación favorece la superación de los desacuerdos (morales), véase entre muchos otros A. Gutmann; D. Thompson, *Why deliberative democracy*, Princeton UP, Princeton / Oxford, 2004, pp. 10 ss.

⁵ Cfr. J. Elster, *Introducción* a J. Elster (ed.), *La democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona, 2001, pp. 18-9. Esta distinción se ha convertido en un lugar común en la literatura deliberativista: cfr. por ejemplo S. Besson; J. L. Martí, *Introduction* a S. Besson, J. L. Martí (eds.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Ashgate, Alderhot, 2006, p. xvii.

⁶ Ésta es otra tesis de dominio común en la literatura deliberativista: cfr. por ejemplo D. Weinstock; D. Kahane, *Introduction*, en D. Kahane, D. Weinstock, D. Leydet, M. Williams (eds.), *Deliberative democracy in practice*, UBC Press, Vancouver/Toronto, 2009, p. 2.

⁷ Sobre este asunto hay opiniones encontradas. Al final de este trabajo volveré sobre el asunto, pero se pueden mencionar algunas posiciones significativas. A. Gutmann y D. Thompson quieren mostrar que la democracia deliberativa, a la que atribuyen una connotación epistémica es 'diferente'. Su argumento es que en este tipo de teoría de la democracia «el abanico de razones aceptables [en el proceso de justificación de las decisiones] es más amplio que en otras teorías» (cfr. *Why deliberative democracy?*, cit., p. 126) También J. M. Martí argumenta que la democracia deliberativa implica necesariamente (una determinada versión de) la tesis epistémica, de donde se desprende que se trata de un modelo *diferente* de otros, como son el liberal, el pluralista y el agonista (cfr. *The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended. Reasons, Rightness and Equal Political Autonomy*, en S. Besson, J. L. Martí (eds.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, cit., p. 28). J. C. Bayón, en cambio, pone en discusión asociación entre el ideal deliberativo y la tesis epistémica, cuestionando directamente el rasgo diferencial que Martí y otros le atribuyen (cfr. *¿Necesita la república deliberativa una justificación epistémica?*, en *Diritto & Questioni Pubbliche*, n. 9, 2009). D. Estlund elimina las connotaciones epistocráticas en la tesis epistémica y la reconduce hacia una forma sofisticada de democracia participativa, que identifica con el modelo del jurado (cfr. *Democratic Authority*, cit., pp. 10 ss.).

epistémico⁸, que reproduce el argumento rousseauiano sobre la infalibilidad de la voluntad general, o intentando defenderse de ella. Las cosas se vuelven algo más sencillas cuando se acepta que la cuestión epistémica no es en realidad del todo ajena a la línea de desarrollo principal de la democracia moderna, liberal y representativa, para entendernos. Así lo entienden quienes piensan —por ejemplo, y contra Elster— que deliberación, negociación y voto no son ‘métodos’ alternativos para tomar decisiones, sino componentes indispensables en un mismo proceso de formación de la opinión y la voluntad democrática⁹. Este planteamiento permite entender que el ‘factor epistémico’ —la tesis según la cual el procedimiento democrático conduce, por lo general, a la adopción de decisiones *cualitativamente* superiores a otros procedimientos— pueda asociarse también a otras especificaciones del ideal democrático, tanto liberales, como participativas o elitistas. En definitiva, la supuesta novedad del factor epistémico no es tanta como parece. Desde la discusión del *Protágoras* platónico sobre el mito de Epimeteo¹⁰ sabemos que la democracia y, en particular, el proyecto de educación democrática difícilmente pueden ser explicados sin *alguna* referencia a *alguna* clase de ‘verdad’. Por eso, en lo que sigue intentaré precisar el alcance de la referencia a la verdad en algunas teorías contemporáneas de la democracia que podemos tomar como paradigmáticas.

Pero habrá quien diga, y con buenas razones, que una discusión como ésta no pasa de ser una tormenta en un vaso de agua, una disputa sobre etiquetas. Algo de eso hay, sin duda, pero hay también más cosas en juego. Me interesa particularmente poner en evidencia algunas de las razones *de fondo* que nos llevan a enfrascarnos en un debate sobre el factor epistémico. En el rescate de este elemento hay algo más que una moda filosófica, o el retorno de un lugar común del pensamiento político. Nos ocupamos de esta cuestión porque hay una serie de indicios que nos obligan a poner en tela de juicio la perspectiva, hasta hace unas décadas incuestionable, de la *progresiva* formación de una esfera pública democrática. Apelamos a la ‘verdad’, o a sus equivalentes funcionales, porque necesitamos reimplantar ese ‘tribunal de la razón’ ante el que se mide —¿se *medía*?— la legitimidad de las decisiones políticas. Hace ya algunas décadas que se viene hablando de ‘muerte’ de la opinión pública, del ‘ocaso’ no sólo del cuarto poder, el poder de las ideas, sino incluso de un entorno social y político —el entorno de una *sociedad abierta*— en el que se encuentran las bases para la formación de una *opinión autónoma*. No importa tanto decidir si ha habido o no demasiada precipitación en esta declaración de fallecimiento, como observar que hay una amplísima serie de factores, puramente objetivos, por los que dudamos que un tribunal semejante pueda realmente estar a la altura de lo que esperamos de él: la creciente ingobernabilidad de las sociedades contemporáneas, la brutal compresión populista del espacio público, la especialización de los saberes, el ocaso de la función orientadora de los intelectuales y, en definitiva, el

⁸ J. L. Martí, *La república deliberativa*, cit., pp. 184-5, maneja esta distinción y se decanta por la opción débil.

⁹ Cfr. A. Follesdall, *The Value Added by Theories of Deliberative Democracy. Where (not) to look*, en S. Besson, J. L. Martí (eds.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, cit., p. 57 y pp. 64 ss.

¹⁰ Ref. —>

agotamiento del proyecto ilustrado de educación universal que ha inspirado en los dos últimos siglos las revoluciones democráticas¹¹.

En suma, está pendiente —ésta es la hipótesis inicial de estas páginas— un nuevo ajuste de cuentas con el clásico problema de las relaciones entre democracia y verdad. Del éxito en esta operación depende la posibilidad de recuperar la credibilidad del horizonte normativo en que por fuerza se sitúa el libre juego de la opinión pública. Necesitamos mostrar —si queremos decirlo ahora en los términos de la teoría del discurso— que la institucionalización de la esfera pública, mediante reglas para la formación de la opinión y la voluntad, no sólo es valiosa porque atiende al valor de la autonomía política de los ciudadanos, sino además porque es condición indispensable para la *racionalización de los conflictos sociales*, para su resolución en el común interés de todos los afectados¹². En una situación en que los procedimientos no logran atender al objetivo básico de la integración social, no es difícil explicar el desencanto y la apatía de los ciudadanos respecto de las instituciones democráticas. Cuando esto sucede, la democracia se vuelve frágil y queda sin respuesta ante el profundo déficit motivacional que arrastra. ¿Cómo pedir a los ciudadanos que se la tomen en serio si resulta que las instituciones democráticas deciden sistemáticamente ‘mal’, si no tienen recursos para corregir sus ‘errores’? Viceversa, ¿qué es lo que se puede hacer desde las instituciones mismas para revertir este círculo vicioso de desconfianza y degradación institucional? ¿En qué medida, y con qué límites, los procedimientos de decisión democrática pueden convertirse en instrumentos útiles poner en marcha procesos de aprendizaje individual y colectivo, el tipo de procesos reflexivos sin los cuales no cabe esperar una regeneración del proceso de consolidación democrática? Preguntas como éstas nos sitúan de lleno en el debate sobre las cualidades epistémicas del método democrático.

No es éste el lugar para indagar en la historia de la verdad y de sus relaciones con la política. Ni tampoco en la historia de sus contrarios, la mentira, la manipulación y el secreto, o sobre los límites que el ‘derecho a la verdad’—si es que existe algo parecido— encuentra en una sociedad democrática. En el otro extremo, tampoco es mi intención entretenerme en especulaciones sobre cuáles son los arreglos institucionales concretos que aseguran(?) el predominio de la argumentación sobre la manipulación. Más modestamente, quiero explorar una distinción básica en función de la cual es posible ordenar las diferentes maneras de entender el proceso democrático. Me interesa especialmente destacar las distintas estrategias argumentativas a la hora de dar cuenta de las *motivaciones* que llevan a los sujetos a asumir las

¹¹ He esbozado este panorama en el capítulo final de A. Greppi, *La democracia y su contrario. Representación, separación de poderes y opinión pública*, Trotta, Madrid, 2012 (en prensa).

¹² Cfr. J. Habermas, *Prefacio a la nueva edición alemana de 1990*, en *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1994, pp. 25-7. Presento aquí la tesis epistémica en su versión más amplia e imprecisa, esto es, como un rasgo del *procedimiento democrático en su conjunto*, incluyendo el conjunto de mecanismos institucionales que comprende una constitución democrática, y no solamente al *mero procedimiento de decisión por mayorías*. Naturalmente, luego habría que responder a la pregunta acerca de *dónde y quién delibera* y cuál es el *rendimiento* en términos de calidad epistémica de los distintos arreglos institucionales. Ésta sería una discusión distinta. De momento, tomemos la tesis epistémica en su versión más general: la introducción de mecanismos deliberativos, en algún momento del proceso de decisión democrática, incrementa la virtud epistémica del procedimiento.

pesadas cargas de la deliberación democrática¹³. De este modo, pretendo centrar la discusión en el problema de los ‘resortes’ que mueven la formación de una esfera pública democrática, o que por el contrario llevan la deliberación pública a la ruina. Me interesa, por tanto, comparar las distintas maneras de responder a la pregunta de *por qué deliberar*, y de por qué hacerlo siguiendo *precisamente* las pesadas reglas del juego democrático.

En lo que sigue propongo una descripción del problema central y la distinción entre concepciones doxásticas y concepciones epistémicas de la democracia (apdo. II). Luego describiré cuatro soluciones paradigmáticas, indicando algunos de sus problemas (apdos. III a VII). No me interesa tanto argumentar cuál de ellas es la ‘correcta’, como hacen los teóricos de la política que toman un enfoque ‘normativo’, como insistir, si es que aún hiciera falta, en la importancia de tomar posición sobre este asunto (apdo. VIII).

2. Una paradoja y una distinción

No es difícil enunciar el nudo teórico al que nos enfrentamos en forma de paradoja. Sabemos, de un lado, que donde hay certeza no hay lugar para democracia. La aplicación del método democrático únicamente tiene sentido ante la diversidad de opiniones e intereses, en un terreno caracterizado por la incertidumbre, por la ausencia de criterios ciertos para componer las diferencias¹⁴. Deliberamos sobre aquello que podría ser de otra manera y votamos sobre aquello en lo que discrepamos. Por ejemplo, cuando tenemos que elegir a las personas más capaces para gobernar, o cuando hay que escoger entre programas alternativos para la distribución de las cargas y beneficios de la cooperación social. Sería, por el contrario, perfectamente inútil deliberar y votar sobre aquellas cosas que conocemos con certeza. A nadie en su sano juicio se le ocurriría plantear una consulta popular sobre si Colón ‘descubrió’ América o sobre la ‘validez’ del teorema de Euclides. Pero al mismo tiempo, y éste es el segundo cuerno del dilema, entendemos que el funcionamiento ordinario de las instituciones básicas de la democracia y el estado de derecho —los parlamentos y los tribunales, por ejemplo— presuponen la disposición del sujeto a plegarse a la ‘verdad’, cierta disposición a reconocer que unas razones —sean lo que sean las razones— ‘pesan’ más que otras.

La segunda de estas dos ideas es la que da pie a mayores controversias. Su formulación más precisa —y seguramente más cínica— la encontramos en un conocido pasaje de Carl Schmitt sobre el parlamento burgués, descrito como lugar privilegiado, y fallido, de discusión pública. Mayorías y minorías, gobierno y oposición —explica Schmitt— deberían confrontarse entre sí y finalmente reencontrarse en la unidad a partir del intercambio de argumentos y contraargumentos. Situado en el centro de la vida política, el parlamento debería poder aproximarse a la ‘verdad racional’, a la ‘justa norma’. «La discusión es lo humano, lo pacífico, lo progresivo, lo contrario a toda clase de dictadura y de poder. La idea de que por medio de una discusión racional

¹³ Véanse algunas reflexiones en este sentido en R. Goodin, *Democracy, justice and impartiality* y J. Elster, *Mimicking impartiality*, ambos incluidos en K. Dowding, R. Goodin, C. Pateman, *Justice & Democracy*, Cambridge UP, Cambridge / New York, 2004.

¹⁴ La democracia se encuentra en el terreno de las ‘res dubiae’; cfr. G. Zagrebelsky, *Contra la ética de la verdad*, Trotta, Madrid, 2010, p. 137.

puedan componerse justa y pacíficamente todos los conflictos y todas las contradicciones posibles, de que se pueda hablar y dejar hablar de todo, es el supuesto equivalente a la concepción del mundo de este parlamentarismo liberal»¹⁵. El juego de Schmitt, como es fácil de adivinar, está en enfrentar la más alta versión del ideal con la más descarnada visión de la realidad, para descalificar la democracia y abrirle la puerta a una solución 'distinta'. «La situación del parlamentarismo es hoy tan crítica porque la evolución de la moderna democracia de masas ha convertido la discusión pública que argumenta en una formalidad vacía»¹⁶.

Mal que nos pese, estas observaciones apuntan a un escollo que no es fácil sortear. Independientemente de cuál creamos que debe ser la sede privilegiada de la deliberación —el viejo Parlamento, la calle o los pasillos en que se despliegan las técnicas cooperativas de la *new governance*— no es fácil negar que la discusión basada en argumentos sea un componente nuclear de la democracia moderna, aquella que podemos caracterizar, con toda precisión, como *gobierno del público en público*¹⁷, o como '*government by discussion*'¹⁸. Es evidente —y ahí radica la fuerza del argumento de Schmitt— que este modelo institucional se tambalea cuando el debate público queda sistemáticamente expuesto a la manipulación. Así fue en los tiempos difíciles de la segunda *gran transformación de la democracia*, en el turbulento paso de la democracia parlamentaria a la democracia de masas¹⁹, y todo apunta a que lo mismo podría volver a suceder en cualquier momento si dejaran de cumplirse una serie de condiciones discursivas mínimas, entre las que está la disposición a plegarse al peso de las 'mejores' razones. Si los ciudadanos renuncian a distinguir entre juicios bien formados y mal formados, la comunicación se convierte en ruido, y el juego democrático en una farsa.

Alguien puede insistir en la irrelevancia de la 'verdad' para la democracia argumentando que esta dificultad no es determinante, o no es más que uno de los tantas consecuencias de la fisiológica imperfección de la naturaleza humana, con la que hay que no hay más remedio que aprender a convivir. Nuestras instituciones tienen que valer incluso para un pueblo de demonios. Por tanto, no caigamos en la trampa, no dramaticemos —dicen— la tensión y, sobre todo, no le concedamos más terreno del debido a los supuestos metafísicos que están detrás, más o menos disimulados, de la concepción schmittiana de lo político²⁰. Hay margen —ésta es la hipótesis—

¹⁵ C. Schmitt, *Teoría de la constitución*, Alianza, Madrid, 1983, apdo. 24.II.3.

¹⁶ C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 9. Cabe la posibilidad —decía Schmitt, sin ningún pesar— de que a estas alturas, «después de todo», la época de la discusión deba darse por concluida (*ibídem*, p. 3).

¹⁷ Vista así, la democracia moderna no es sino el reflejo del ideal kantiano de la publicidad; cfr. N. Bobbio, *La democrazia e il potere invisibile*, en *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1991, pp. 85 ss.

¹⁸ En el texto citado, Carl Schmitt se remonta a Guizot y Constant. Jane Mansbridge, en cambio, atribuye el origen de esta expresión a Harold Laski (cfr. *Conflict and Self-Interest in Deliberation*, en S. Besson, J. L. Martí (eds.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, cit., pp. 113-4, nota 7).

¹⁹ Junto a la diatriba schmittiana, véase V. Pareto, *Trasformazioni della democrazia*, Editori Riuniti, Roma, 1999.

²⁰ Ésta es, precisamente, la reacción de Kelsen ante la provocación schmittiana del año '23: cfr. H. Kelsen, *El problema del parlamentarismo*, en *Escritos sobre democracia y socialismo*, Debate, Madrid, 1988, p. 103.

para construir una teoría de la democracia capaz de reconocer la importancia del debate civilizado y que no se comprometa con una idea 'rígida' o 'dogmática' de la verdad.

Se dirá, por ejemplo, que la referencia a la 'verdad' juega un papel relevante en juicios de valor derivados, pero no en los principios últimos sobre los reposa el razonamiento práctico. Para discriminar entre unos y otros, entre juicios en los que es razonable buscar el entendimiento y juicios en los que esa búsqueda está abocada al fracaso —o, en otras palabras, para distinguir entre juicios de hecho y juicios de valor y, *por consiguiente*, entre disputas genuinas y meras disputas verbales— el ciudadano cuenta con el asesoramiento del filósofo analítico, que carga sobre sus espaldas la pesada tarea de la clarificación del lenguaje. A pesar de sus méritos, y su noble genealogía, el problema de esta estrategia es que, a la larga, tiene un alto riesgo de llevar a la melancolía, tanto de los pacientes como de los terapeutas, si resulta que los mejores argumentos, los más claros y coherentes, no encuentran en el foro público mejor acogida que los peores. Y a esto es precisamente a lo que se expone quien quiera ser escéptico hasta el final: todos los argumentos valen igual, tienen el mismo peso ante los ojos del público²¹. Todos merecen el mismo tratamiento y todos corren la misma suerte cuando entran en la arena pública y son sometidos, por ejemplo, al acostumbrado tratamiento por la trituradora mediática en la que se ha convertido la infósfera contemporánea. El escéptico podrá defenderse con un nuevo ejercicio analítico, mostrando la diferencia entre el componente semántico y el componente evaluativo y/o expresivo de los juicios morales, ambos estrechamente entrelazados en algunos juicios que resultan ser, considerados con la debida atención, particularmente 'densos'. No hay duda de que el primero de estos dos factores difícilmente puede ser reconducido a un juicio 'objetivo', pero no así el primero, en relación con el cual sigue siendo posible una nítida —y saludable— diferencia entre verdad y falsedad. Y podríamos dejar las cosas en este punto si no fuera porque, en la teoría como en la práctica, es mucho más difícil de lo que parece líneas de demarcación precisas, públicamente reconocibles y reconocidas, entre estas dos diferentes regiones del lenguaje. Es un lugar común de la filosofía contemporánea afirmar que la diferencia entre lo analítico y lo sintético no es tan obvia como se podría pensar, pues no existe *certeza* que no esté permanentemente abierta a una posible reelaboración discursiva.

Frente al desafío presentado por Schmitt hay dos estrategias básicas que es posible seguir para *anclar* los procesos de legitimación democrática: una toma la 'verdad' como criterio con el que medir la 'corrección' de las decisiones; la otra, en cambio, apela a la 'opinión' de los ciudadanos, expresada bajo determinadas condiciones. Podemos llamar 'epistémico' al primero de estos dos enfoques y, con una denominación algo menos frecuente, 'doxástico' al segundo. Y podemos asociar también cada uno de estos enfoques —retomando las consideraciones anteriores— a dos respuestas paradigmáticas al problema de la motivación de los ciudadanos, de las razones que respaldan su compromiso con las reglas del juego democrático: en la perspectiva epistémica, los procedimientos democráticos son aceptados por su capacidad para *descubrir las decisiones correctas*, aquellas que pueden razonablemente contar

²¹Cfr. J. C. Laursen, *The politics of skepticism in the ancients, Montaigne, Hume and Kant*, Brill, Leiden, 1992.

con el consenso de todos; en la perspectiva doxástica, en cambio, la aceptación del método democrático se explica fundamentalmente por su capacidad para resolver disputas sobre intereses y derechos, *dada la irreductible disparidad entre las opiniones de los ciudadanos*.

Antes de pasar a describir algunos ejemplos significativos de estas dos distintas opciones, obsérvese que la distinción entre concepciones epistémicas y doxásticas se superpone parcialmente, pero no es idéntica a otras similares que suelen manejarse en los debates de este tipo.

No coincide, en primer lugar, con las distinciones habituales entre concepciones ‘sustantivas’ y ‘procedimentales’ de la democracia, o entre concepciones ‘deliberativas’ y ‘agregativas’. Se diría que, en general, las concepciones epistémicas prestan una mayor atención a la coincidencia entre principios y valores y el contenido concreto de las decisiones, mientras que las doxásticas se fijan más en el método para la adopción de decisiones. Sin embargo, estas equivalencias ni son tan obvias ni valen en todos los casos. Así, por ejemplo, las teorías epistémicas contemporáneas —de Rawls en adelante— tienen un evidente componente procedimental, mientras que las doctrinas doxásticas, aun siendofundamentalmente procedimentales, no dejan de tomar en consideración los presupuestos implícitos en las reglas de decisión, así como su conflictiva relación con el contenido de las decisiones, al menos en la medida en que estas últimas puedan entrar en contradicción con las condiciones mínimas exigibles para el buen funcionamiento de las reglas del juego.

En segundo lugar, no coincide tampoco con la distinción entre teorías que justifican la democracia por sus cualidades instrumentales —como el mejor instrumento para el descubrimiento de decisiones ‘correctas’— y teorías que, por el contrario, atribuyen a los procedimientos democráticos un valor intrínseco —asociado a valores como la autonomía, la igualdad o la imparcialidad—²². En efecto, como luego explicaré con más detalle, dentro del primer grupo, donde se encuentran las teorías que atribuyen a los procedimientos un valor instrumental, cabe distinguir entre algunas propuestas que identifican lo ‘correcto’ con aquello que opinen en cada momento los ciudadanos, mientras que otras utilizan un criterio independiente del procedimiento, y por tanto también de la concreta voluntad de los participantes, para medir el valor de las decisiones. La ambigüedad es radical y proviene, si queremos decirlo con Stuart Mill, de la descripción originaria del ciudadano democrático, entendido como *el mejor juez* de sus propios intereses. Se trata de saber si entre las condiciones del juicio hay que incluir o no, y cómo, la referencia a una verdad ‘independiente’ de las creencias y deseos de los ciudadanos²³.

²² A. Gutmann y D. Thompson contraponen las justificaciones ‘instrumentales’, que tienen un carácter epistémico, a las justificaciones ‘expresivas’, donde la democracia es entendida como «manifestación de mutuo respeto entre ciudadanos» (cfr. *Why deliberative democracy?*, cit., p. 21). Me parece que esta referencia al carácter ‘expresivo’ de la libertad política, y a los valores sustantivos que a ella están asociados, no añade nada a la idea de una democracia que se caracteriza porque la legitimidad *deriva* de la participación de los ciudadanos, y por tanto de sus ‘opiniones’.

²³ Ref. —>

En definitiva, todo parece indicar que ‘epistémicos’ y ‘doxásticos’ ofrecen soluciones sustancialmente distintas a la pregunta acerca de qué es lo que lleva a los ciudadanos a escoger la democracia y no su contrario. Veamos qué consecuencias se desprenden de ello, primero en la teoría, pero enseguida también en la práctica.

3.- Democracia vs. verdad

Una formulación paradigmática de la concepción doxástica es la ofrecida por Hans Kelsen a mediados del siglo pasado. Expresada de la forma más categórica, su tesis es que existe una analogía fundamental entre autocracia y democracia, por una parte, y absolutismo y relativismo filosófico, por otra. «La autocracia, como absolutismo político, se encuentra vinculada al absolutismo filosófico», esto es, «a la opinión metafísica con arreglo a la cual existe una realidad absoluta, [...] que existe independientemente del conocimiento humano»; por el contrario, «la democracia, como relativismo político, se encuentra vinculada al relativismo filosófico», esto es, a la «doctrina empírica» según la cual «la realidad existe sólo dentro de los límites del conocimiento humano y [...] es relativa al sujeto cognoscente»²⁴.

Sin entrar en los detalles de esta teoría, que es bien conocida, hay algunos rasgos que posiblemente sea comunes a otras propuestas similares o equivalentes²⁵. El primero de ellos es, sin duda, el nexo que se establece entre epistemología y (teoría de la) democracia. De Platón a nuestros días, no posible moverse en uno de estos terrenos sin echar una mirada a lo que se sucede en el otro. En el caso de Kelsen, el valor de la democracia se vincula a la afirmación del postulado divisionista, y de su corolario no-cognitivist. En segundo lugar, se afirma que el valor de la democracia nada tiene que ver con la búsqueda del bien común, por la sencilla razón de que no hay ninguna respuesta *objetivamente cierta* a la pregunta sobre su contenido²⁶. De hecho, para Kelsen, como es bien sabido, la justicia «es un ideal irracional»²⁷. En vista de ello, y éste es ya el tercer rasgo, no es posible definir la democracia como

²⁴ H. Kelsen, *Los fundamentos de la democracia*, en *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Debate, Madrid, 1988, p. 225 y 227. Sobre la teoría política de H. Kelsen, véase al menos J. Ruiz Manero, *Teoría de la democracia y crítica del marxismo en Kelsen*, presentación a H. Kelsen, *Escritos sobre democracia y socialismo*, Debate, Madrid, 1988, pp. 11-61.

²⁵ La atribución de este factor civilizatorio a la totalidad de las concepciones doxásticas es, obviamente, discutible, especialmente en aquellas doctrinas que se abstienen completamente de introducir un factor de crítica de las preferencias de los sujetos, aquellas doctrinas que, en la terminología de F. Cunnigham, podemos describir como ‘catalácticas’ (cfr. *Theories of democracy*, Routledge, London, 2002). En algunos casos, como en el de Schumpeter, e incluso en el de Hayek, me atrevería a decir que, aun siendo arriesgada, se sostiene esta afirmación. Naturalmente, demostrar esta afirmación requiere un trabajo que no estoy en condiciones de realizar aquí.

²⁶ «A la pregunta de qué sea el bien común únicamente se puede responder por medio de juicios de valor subjetivos, los cuales pueden diferir sustancialmente de una a otra persona y que, aunque el bien común existiera, el hombre medio, y por tanto el pueblo, difícilmente sería capaz de conocerlo. No se puede negar que el pueblo, como masa de individuos de diferentes niveles económicos y culturales, no tiene una voluntad uniforme, que únicamente el individuo posee una voluntad real y que la llamada ‘voluntad popular’ es una figura del discurso y no una realidad»; Kelsen, *Fundamento de la democracia*... 208

²⁷ Teoría pura – 1ª ed ... + Qué es justicia ... 1953 – Véase, al respecto, B. Celano, *La teoria del diritto di Hans Kelsen. Una introduzione critica*, Il Mulino, Bologna, 1999, pp. 125 ss.

gobierno para el pueblo, pues el único criterio cierto para determinar en qué consiste el interés común es apelar a la concreta voluntad de los ciudadanos²⁸. Desde este punto de vista, por ‘democracia’ hay que entender el *gobierno del pueblo*, un método para la adopción de decisiones colectivas conforme al cual se reconoce a todos los ciudadanos la facultad de intervenir en el proceso de producción de normas y que persigue, en lo posible, el ideal de la resolución de los conflictos por vías pacíficas²⁹.

Para no caer en una lectura superficial de esta posición, es importante insistir en que Kelsen está lejos de haber renunciado a defender una serie de ‘verdades’, entre las que hay que ir a buscar los ‘fundamentos’ de la democracia. Por supuesto, hobbesianamente, es la autoridad y no la verdad la que hace la ley, pero existen una serie de elementos ‘objetivos’ que, cuando menos, nos permiten identificar las diferencias entre democracia y autocracia. Detrás de la preferencia por la democracia de quienes están dispuestos a dar su vida por ella hay mucho más que una simple preferencia irracional, algo más que de una corazonada. De entrada, las ciencias sociales empíricas son capaces de explicar con precisión los procesos que dan lugar a la formación de fenómenos normativos complejos, como es precisamente la democracia. Por otra parte, la teoría jurídica y política está en condiciones de ilustrar, de manera no menos objetiva, las condiciones para el logro de los fines propuestos, atendiendo a una serie de valores que guían al teórico en la búsqueda del conocimiento³⁰. Pero una doctrina doxástica de la democracia tiene bastante más cosas que decir sobre las razones y motivos que orientan la formación de una sociedad democrática. Aquí hay mucho en juego, y Kelsen lo sabe.

Viene al caso la habitual, y siempre demasiado abrupta, retorsión antiescéptica del cognitivista. Si la verdad no existe, si cada cual tiene su propia ‘verdad’³¹, ¿qué es lo que hace que los ciudadanos lleguen a preferir la democracia a cualquier otro régimen político, por ejemplo aquél que más favorezca sus intereses individuales o de clase? De otro modo, ¿qué

²⁸ Sin menciones a la posición paradigmática de Kelsen, encontramos una interpretación completamente distinta de la célebre fórmula en C. Lafornt, *Is the Ideal of a Deliberative Democracy Coherent?*, en S. Besson, J. L. Martí (eds.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Ashgate, Alderhot, 2006, p. 6.

²⁹ No obstante, y no sin cierta ambigüedad, poco más adelante, en respuesta a la objeción de Schumpeter según la cual el método democrático no puede «servir, necesariamente, siempre y en todas partes, aquellos intereses o ideales por los que estamos realmente dispuestos a combatir y a morir sin reservas», afirma que la democracia «sirve necesariamente, siempre y en todo lugar, al ideal de la libertad política». Y a continuación Kelsen reproduce la fantástica, aunque algo enigmática, cita del propio Schumpeter: «lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro es el darse cuenta de la validez relativa de sus propias convicciones y, a pesar de ello, sostenerlas sin concesiones»; H. Kelsen, *Los fundamentos de la democracia*, en *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Debate, Madrid, 1988, pp. 211-2.

³⁰ Véase, sobre este aspecto del pensamiento de Kelsen, A. Calsamiglia, *Estudio preliminar*, a H. Kelsen, *¿Qué es justicia?*, Ariel, Barcelona, 1982.

³¹ En la versión más radical, la tesis meta-ética de los emotivistas según la cual las reivindicaciones de justicia no son nada distinto a dar un puñetazo sobre la mesa. Pero ¿qué razón habría de tener una persona que piensa que su verdad es su verdad —porque no hay nada más que pueda decirse sobre la verdad— para someterse a las decisiones mayoritarias? ¿Por qué subordinar sus valores (emotivos y absolutos) a un procedimiento construido en función de valores instrumentales (objetivos) como son la paz y la necesidad de adoptar decisiones colectivas? Véanse estas cuestiones en el olvidado A. Ross, *¿Por qué democracia?*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

argumentos puede esgrimir el demócrata frente a quien no lo es? Kelsen no es ni mucho menos indiferente a esta objeción, como se observa en la solución que propone a los dos opuestos ‘peligros’ que acechan a una ‘epistemología democrática’, el ‘solipsismo’ sin matices y un no menos paradójico ‘pluralismo’. Escribe Kelsen: «El relativismo filosófico evita deliberadamente tanto el solipsismo como el pluralismo. Considerando —como verdadero relativismo— las relaciones mutuas entre los diversos sujetos del conocimiento, esta teoría compensa su incapacidad para asegurar la existencia objetiva de un mundo único e igual para todos los sujetos con la asunción de que los individuos, como sujetos del conocimiento, son iguales; y así es posible la asunción ulterior de que los objetos del conocimiento, como resultado de estos procesos individuales, son concordantes entre sí, asunción confirmada por el comportamiento exterior de los individuos»³². La matriz kantiana del argumento es explícita y se refiere —aclara el propio autor— a la condición de igualdad de los sujetos que son libres de conocer «bajo las leyes del conocimiento racional»; pero se refiere a algo más, que sólo descubrimos unas páginas más adelante. Lejos de fiarlo todo a la fuerza de atracción espontánea de un procedimiento que hace posible la participación de todos en la producción del derecho, una concepción *tanpuramente procedimental* de la democracia como la de Kelsen no deja de plantearse cuáles son las cualidades del ‘carácter’ de los ciudadanos de las que depende la suerte del método democrático. Nótese bien que cuando se dice ‘carácter’ en un contexto intelectual como éste—recuérdese que Kelsen viene de la Viena de Freud y de Wittgenstein³³— se está aludiendo a un trasfondo subjetivo que nada tiene que ver ni con la virtud de los clásicos, ni con la autoconciencia que cultivaban los idealistas alemanes. No obstante, es precisamente en el plano de la psicología moral, de las peculiaridades de la mente, y no en plano de la razón pura, donde está la raíz de los credos políticos y las convicciones filosóficas³⁴. Es ahí a dónde hay que ir a buscar una explicación convincente de las ‘fuerzas’ que determinan el avance o el retroceso de la democracia. Y es en ese mismo terreno donde se sitúa también el antagonismo fundamental que existe entre cognitivismo y democracia, así como la afinidad —‘electiva’— entre relativismo y democracia. Lo que hace fuerte a la democracia no es nada que tenga que ver con la verdad, sino el hecho de que sea cada vez más alto el número de ciudadanos que responden al ‘tipo democrático de personalidad’, es decir, de ciudadanos que tienen una propensión sincera hacia las virtudes de la tolerancia, de la autocrítica, y un claro sentido de la realidad³⁵. Quizá a alguien le resulte curioso

³² H. Kelsen, *Los fundamentos de la democracia*, en *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Debate, Madrid, 1988, pp. 229.

³³ J. L. Villacañas, *Qué sujeto para qué democracia. Un análisis de las afinidades ‘electivas’ entre Freud y Kelsen*, en *Logos*, n. 35, 2002; al respecto, véase también C. M. Herrera, *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, Kimé, Paris, 1997, pp. 250 ss. Adviértase cómo Kelsen introduce en el texto sobre los ‘fundamentos’ de la democracia una idea que encierra todo un programa de trabajo para el desarrollo de una teoría ‘pura’ de las sociales. «Una tipología de las doctrinas políticas y filosóficas debe finalmente abocar en una caracteriología, o por lo menos debe tratar de unir sus resultados a los de esta última»; cfr. H. Kelsen, *Los fundamentos de la democracia*, en *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Debate, Madrid, 1988, p. 235.

³⁴ H. Kelsen, *Los fundamentos de la democracia*, en *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Debate, Madrid, 1988, p. 226.

³⁵ La buena salud de la democracia depende, por tanto, de la difusión del perfil psicológico del *emotivista prudente* o al revés, porque el orden de factores no parece alterar el producto, del

que, en relación precisamente con este tipo de cuestiones, el Kelsen americano se preste a citar, y con el mayor aprecio, a su compatriota, el siempre brillante Schumpeter: «Lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro es el darse cuenta de la validez relativa de sus propias convicciones y, a pesar de ello, sostenerlas sin concesiones»³⁶.

Pero ¿de qué depende —volverá a preguntarse el crítico impertinente— la difusión de un carácter como éste? ¿Acaso podemos fiarlo todo al progreso de las técnicas de organización de la conducta? ¿Es que no hay nada más que el buen demócrata pueda argumentar ante la desidia del ciudadano deseducado, aferrado a sus torpes hábitos autoritarios? Por otra parte, ¿es razonable esperar que un pueblo de escépticos no ilustrados —de teleadictos narcotizados, a quienes se les roba cotidianamente hasta el principio de realidad— se comprometa con el proyecto de civilización democrática? ¿Es que acaso toda la disputa sobre el futuro de la democracia ha de quedar finalmente reducida a un *mero problema terapéutico*?

4. La democracia como razón pública

Muchas de estas cuestiones empiezan a verse de una forma muy distinta en cuanto pasamos a observar la relación entre democracia y verdad desde la perspectiva que he llamado 'epistémica'. En contraste con el procedimentalismo de los doxásticos, las concepciones epistémicas afirman que los *resultados* del procedimiento son democráticamente legítimos si y sólo si pueden ser objeto de un acuerdo libre y racionalmente motivado entre iguales. Consideran, por tanto, que la deliberación requiere «alguna forma de igualdad manifiesta de los ciudadanos, y conforma la identidad y los intereses de los ciudadanos de un modo que contribuye a la formación de una concepción pública del bien común»³⁷. Pero obsérvese que el logro de este último objetivo, y por tanto el mantenimiento de las condiciones necesarias para la formación de acuerdos que todos puedan aceptar, sólo es posible si existen instrumentos institucionales adecuados, mecanismos institucionales que favorecen el intercambio de información, la detección de errores fácticos y lógicos, el control sobre factores emocionales y preferencias irracionales de los ciudadanos, y ponen freno a la sistemática manipulación de la agenda³⁸. La estructura

relativista creyente; un argumento análogo aparece en A. Ruiz Miguel, *Las paradojas de un pensamiento en tensión*, en *Política, historia y derecho en Norberto Bobbio*, Fontamara, México, 2000.

³⁶ H. Kelsen, *Los fundamentos de la democracia*, en *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Debate, Madrid, 1988, p. 212; la cita está tomada de J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper, New York / London, 1942, p. 243.

³⁷ J. Cohen, *Deliberation and democratic legitimacy*, ed. or. 1989, trad. cast. en *Democracia, deliberación y diferencia*, Cuaderno Gris, núm. 9, 2007, p. 129. Una definición suficientemente ecuménica de la democracia deliberativa, que sin duda incluye el factor epistémico, es la que ofrecen Gutmann y Thompson: se trata de «una forma de gobierno en la que ciudadanos libres e iguales (y sus representantes) justifican sus decisiones por medio de un proceso de intercambio de razones que son mutuamente aceptables y generalmente accesibles, con el propósito de alcanzar conclusiones vinculantes en el momento presente para todos los ciudadanos, pero que permanecen abiertas a la discusión en el futuro»; A. Gutmann, D. Thompson, *Why deliberative democracy?*, cit., p. 7.

³⁸ Véanse, entre otros, C. S. Nino, *La constitución democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 190 ss. y J. L. Martí, *La república deliberativa*, Marcial Pons, Madrid/Barcelona, 2006, pp. 193 ss.

institucional de la democracia deliberativa se caracteriza precisamente por sus 'virtudes' epistémicas, si es que cabe atribuir virtudes a instituciones. Sobre esta base, no es difícil encontrar una respuesta a la pregunta inicial por las motivaciones que guían el proceso de democratización: los ciudadanos estarán deseosos de comprometerse con un procedimiento virtuoso, orientado a la búsqueda de la verdad, y no sólo porque pueda reflejar sus convicciones más profundas, sino porque, a la vez que ayuda a despejar los problemas de coordinación social, involucra a los demás ciudadanos en la búsqueda de respuestas que puedan entrar el consenso de todos. Dicho de forma más breve, no hay razón para no comprometerse con instituciones que facilitan el descubrimiento de la 'verdad'³⁹.

Pero la estructura motivacional que sostiene la tesis epistémica tiene más recodos de los que se aprecian a primera vista. Veámosla con más detenimiento tomando como referencia el tratamiento de esta cuestión en la primera y en la segunda etapa del pensamiento de Rawls⁴⁰.

³⁹ Un argumento tan simple queda expuesto a una objeción absolutamente destructiva. La definición de la legitimidad a partir de la corrección de los resultados la debilita y la convierte en legitimidad condicionada, que puede quedar desmentida en el mismo momento en que, por otra vía independiente, aparezca una respuesta 'mejor', más 'justa', al problema que sea objeto de la decisión. La respuesta habitual de los partidarios de las concepciones epistémicas consiste en decir que las decisiones democráticas están justificadas en la medida en que emanan de un procedimiento que, *en su conjunto*, tiene la más alta probabilidad de producir las decisiones correctas. Esto equivale a reconocer que si en un caso se cuenta con un procedimiento preferible, desde el punto de vista epistémico, al procedimiento ordinario, la legitimidad de este último se desvanece. Queda, por así decir, *derrotada* por la evidencia y caen las razones que teníamos para prestarle obediencia a una decisión que sólo nos vincula de forma presuntiva (cfr., en debate con la posición de Nino, aquí reseñada, C. Rosencranz, *La democracia. Una crítica a su justificación epistémica*, en *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*, núm. 10, 1991, pp. 261-277). En realidad, podrían contestar los partidarios de la visión epistémica, no es demasiado lo que habremos perdido en términos de justicia, pues difícilmente las decisiones contrarias a la evidencia pueden sostenerse como legítimas sin un adecuado balance de razones. Por lo demás, un desmentido puntual no basta, por sí solo, para descartar el valor de un método para la adopción de decisiones que se aproxima, en lo posible, al juego de presunciones y desmentidos que caracteriza a la deliberación democrática. Si acaso, todo lo contrario. Es precisamente ahí donde se pone de manifiesto la *afinidad estructural* que existe entre el método de la democracia y las estructuras argumentativas de la razón pública: son dos modalidades de una misma práctica reflexiva de intercambio de razones, regida por principios de imparcialidad y simetría (esta es la tesis de W. Nelson, *La justificación de la democracia*, Ariel, Barcelona, 1986). Los partidarios de la tesis epistémica podrán argumentar, además, que históricamente las sociedades democráticas, con sus aciertos y errores, a la larga, tienden a ser más justas y pacíficas que las sociedades no democráticas. Aquí también se confirma que la democracia es el método más *confiable* para la adopción de decisiones colectivas. Y podrán finalmente argumentar, con Carlos Nino, que la conservación a través del tiempo de los falibles procedimientos constitucionales cabe esperar que acabe generando una generalizada tendencia a la imparcialidad en el juicio (cfr. C. S. Nino, *La constitución de la democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona, 2003). Como mostró en su tiempo Stuart Mill, llegamos a ser buenos demócratas practicando la democracia. Viviendo en democracia, descubrimos sus virtudes, pues la democracia misma es la mejor escuela de virtud. El círculo se cierra y se abre una perspectiva concreta de democratización. Si la deliberación importa, si los ciudadanos la toman en serio, es porque saben que a través de la discusión institucionalizada se alcanzan las decisiones mejores, las más correctas. De ahí que participen, que se esfuercen en dar razones y que estén dispuestos a obedecer con lealtad las decisiones colectivas incluso cuando les parecen discutibles.

⁴⁰ Sobre las tensiones en la estructura motivacional del liberalismo rawlsiano, F. Ovejero, *Hasta un pueblo de demonios*, Katz, Buenos Aires, 2008, pp. 191 ss. Una solución explícitamente

Imaginemos primero una asociación de personas que reconocen los principios de la igualdad y la libertad como fundamento de la convivencia política. Suponiendo que tales individuos pudieran desprenderse por un momento de sus preferencias personales, situándose tras un velo de ignorancia que les impida conocer cuál va a ser la posición que les tocará ocupar en la sociedad que ellos mismos están contribuyendo a crear, es razonable esperar que presten su adhesión a instituciones que promueven una estructura social basada en principios que consideran ‘verdaderos’. Si esto es así, no hace falta siquiera atribuir a los sujetos un particular compromiso altruista cuando acatan las decisiones dictadas por tales instituciones, pues lo único que están haciendo es ser coherentes con sus propios intereses bien entendidos. Esta disposición a la obediencia se ve favorecida además por el hecho de que el funcionamiento regular del proceso político, en el ir y venir de razones que guía la especificación de los principios de justicia a las particularidades de la política cotidiana, favorece la consolidación de un ‘ethos’ democrático. De este modo, una práctica política basada en principios reconocidos como verdaderos orienta *en el sentido correcto* la identidad política de los ciudadanos⁴¹. La pega de esta primera hipótesis —como es de sobra conocido— es que es demasiado poco realista. Y no es un defecto menor. El argumento supone una homogeneidad valorativa que, en la práctica, no se da en sociedades plurales como las nuestras, como es bien sabido y no deja de reconocer el propio Rawls en el paso desde la *teoría de la justicia* hasta el *liberalismo político*. La nueva hipótesis de partida es la siguiente. Imaginemos una situación en que los ciudadanos saben que, en condiciones de pluralismo, esto es, en sociedades marcadas por la insuperable presencia de diferentes doctrinas religiosas, filosóficas y morales, el logro de un sistema de cooperación equitativo y suficientemente estable será imposible mientras los ciudadanos se empeñen en defender contra viento y marea su propia doctrina comprensiva del bien, la que consideren ‘verdadera’. Ciudadanos como esos comprenderán tarde o temprano que va en su propio interés renunciar a ‘su’ verdad, o a una parte de ella, en vistas a la elaboración de una base de justificación compartida. Esta renuncia es perfectamente plausible bajo una condición de reciprocidad: yo renuncio a ‘mi’ verdad pues confío en que mis conciudadanos también lo harán. En esa renuncia es donde se sitúa la frontera entre el *mero pluralismo* y el *pluralismo razonable*⁴².

Obsérvese que cada una de estas dos versiones de la teoría apela a un análisis distinto de la estructura motivacional de la democracia, pero en ambas está presente, si bien en formas distintas, el factor epistémico. En la primera de

republicana aparece en A. de Francisco, *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*, Catarata, Madrid, 2007, cap. 6.

⁴¹ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, ²1995, eng234. — *Justicia como equidad ...* 247

⁴² Esto nos obliga a elaborar una completa doctrina de la razón pública, en sus relaciones con las verdades de cada uno. Para Rawls, el ejemplo típico de las virtudes epistémicas del procedimiento democrático está en la jurisprudencia del Tribunal Supremo (cfr. J. Rawls, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, cap. vi). La argumentación del Tribunal es el espejo en el que los ciudadanos pueden mirarse a la hora de elaborar y reelaborar sus propios juicios políticos, en la búsqueda de una verdad compartida que surge a partir del reconocimiento que las premisas sobre las que se asienta un orden político estable son (parcialmente) controvertidas. Pero la cuestión, para nosotros, es saber de dónde les viene exactamente esa necesidad de mirarse en un espejo común.

ellas, el ciudadano contempla sus intereses y preferencias desde la perspectiva esclarecida que le proporciona la comparación con un sujeto idealizado, situado en la 'posición original'. Esta identificación le permite comprender la importancia de establecer vínculos razonables a la persecución del beneficio racional. En un segundo nivel, ese mismo sujeto toma conciencia del valor (moral) de esta operación analítica, que está lejos de ser un mero pasatiempo especulativo. La experiencia le enseña que sólo implicándose en un proceso deliberativo de este tipo, con sus distintos niveles de abstracción y equilibrio, podrá satisfacer sus intereses más profundos, que Rawls describe a través de la referencia a una concepción *tenue* ('thin') del bien. Todo el proceso tiene, por consiguiente, un indiscutible valor epistémico. Las cosas son bien distintas cuando pasamos a la segunda versión de la teoría. Asumido el desafío de la búsqueda de la estabilidad en condiciones de pluralismo ya no funcionará más el intento de despejar el problema de la motivación haciendo palanca sobre aquello que los ciudadanos comparten, ya que esto es precisamente lo que echamos en falta. Se trata, entonces, de explicar cómo un esquema equitativo de cooperación social puede resultarle atractivo a ciudadanos que tienen concepciones diferentes de la justicia, no necesariamente emparentadas con las tradiciones de Hume, de Kant o de Stuart Mill. Más aun, se trata de explicar cómo es posible que el consenso resultante de un proceso abierto de cooperación pueda convertirse en algo más que una simple equilibrio entre intereses estratégicos y opiniones distorsionadas, es decir, en algo más que un simple *modus vivendi*. El *tipo de consenso* que la teoría necesita crear para sostenerse a sí misma, motivando la obediencia de los ciudadanos, es aquél al que estarían dispuestos a suscribir personas esclarecidas, que actúan por las razones 'correctas', personas que han interiorizado un sentido de la justicia 'efectivo', que les permite entender y aplicar los principios de justicia⁴³.

Ninguna de las dos versiones del liberalismo rawlsiano presupone una antropología moral 'verdadera' en la que *anclar* el origen de nuestros deseos. Ambas se conforman con postular una psicología plausible, que permite a los ciudadanos reconocer las limitaciones fácticas la propia capacidad de juzgar ('burdens of reason') y una serie de compromisos elementales sin los cuales la cooperación social resultaría muy probablemente inviable. Especialmente en la segunda versión, todo depende de que los habitantes de sociedades plurales aprendan a poner entre paréntesis la verdad de las convicciones privadas ('tobackethetruth') y se muestren dispuestos a orientar su conducta conforme a los principios de la razón pública.

Conviene subrayar que, a este propósito, que el liberalismo político no acaba de cortar los puentes con las concepciones comprensivas que los ciudadanos suscriben en el foro privado. Ello sería fatal desde el punto de vista de las motivaciones, pues les obligaría vivir algo parecido a una 'doble vida'. La teoría se ve forzada a suponer una *progresivaconvergencia* entre las 'verdades' que valen en el ámbito público y las que valen en el ámbito privado. De hecho, durante décadas los críticos han demandado a Rawls que solventara esta tensión renunciando a la *estrategia de la discontinuidad*, esto es, a la distinción entre razones públicamente justificadas y motivos «dimanantes del interés propio o de la moralidad», entre la moralidad pública del liberalismo político y la

⁴³ J. Rawls, *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, pp. 270 ss.

concepción de la vida buena que suscriben los liberales⁴⁴. Y es que una estrategia discontinuista como la rawlsiana, dicen los críticos, plantea demandas insostenibles desde el punto de vista motivacional. Se les está diciendo a los ciudadanos que deben dejar de lado sus convicciones y pasiones más sentidas, y quizá más valiosas desde el punto de vista de la realización personal, para sumarse a un proyecto político común que, tal como Rawls lo presenta, no deja de ser *enteramente artificial*⁴⁵. La dificultad no es sólo teórica: por más que consiga mantener la promesa epistémica, orientando a los ciudadanos en la búsqueda de los dictados de la razón pública, el liberalismo político estaría olvidando una parte esencial de la vida en sociedad y, de este modo, comprometiendo radicalmente su fuerza motivadora.

5. Dificultades en los modelos iniciales

Sin enredarnos en los detalles de la propuesta rawlsiana, volvamos a nuestra cuestión inicial recapitulando lo dicho hasta aquí y preguntándonos cuál de las dos soluciones que he presentado, la doxástica o la epistémica, ofrece una explicación más plausible de los mecanismos que llevan a los ciudadanos a comprometerse con un modelo de convivencia tan exigente como es la democracia.

La primera opción, la doxástica, representada aquí por Kelsen, rechaza todo compromiso con la verdad y se conforma con establecer procedimientos para la formación de la voluntad colectiva, bajo una serie de restricciones, en el entendido de que esto es suficiente para proteger y a la larga reforzar las bases motivacionales de las que depende el buen funcionamiento del método democrático. Sin embargo, el escepticismo ante la verdad que caracteriza esta solución debe ser cuidadosamente matizado⁴⁶. En primer lugar, porque es

⁴⁴ R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 43. Algunas referencias obligadas en este punto son J. Raz ... 'abstinencia epistémica' ... 1990; M. Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000; G. Cohen, *Si eres igualitarista, ¿cómo eres tan rico?*, Paidós, Barcelona, 2001.

⁴⁵ «En algún momento tenemos que confiar —escribe Dworkin, a este propósito— en lo que (según creemos) es *verdadero* respecto de la justicia para poder decidir qué interpretación de nuestras propias tradiciones —qué manera de narrar nuestra historia— es la mejor» (R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, cit., p. 83). Y cuando decimos nosotros, nos referimos a nosotros los miembros de una 'comunidad' de liberales éticos, de personas que suscriben un determinado ideal de la vida lograda. El fondo de esta objeción, con sus variantes y complejidades, ha sido cocinado en las más diversas salsas a lo largo de una década por diversas corrientes comunitaristas y/o republicanas. En general, la psicología moral rawlsiana ha sido rechazada con la sospecha de que una filosofía política que aspire a dar prioridad a la justicia sobre el bien está condenada al fracaso, a no hacerse nunca hueco entre los 'hábitos del corazón'.

⁴⁶ Por supuesto, cabe argumentar que el reconocimiento de estas 'verdades', entre las que están por ejemplo los valores de la tolerancia y la paz, así como un conjunto de disposiciones psicológicas, no obliga a establecer una relación *inmediata* entre democracia y verdad. En este sentido, la propuesta kelseniana sigue siendo rigurosamente escéptica: la democracia no es más que una técnica para la resolución de conflictos, a la que acudimos para resolver las discrepancias sobre los valores últimos. Sin embargo, por emotivismo de fondo de Kelsen acaba derivando hacia una posición demasiado inestable. Primero porque, si tomamos como referencia una concepción mínimamente realista de cómo funcionan los procesos de formación de las creencias, no está ni mucho menos claro que las creencias últimas vengan antes que los demás juicios y sean perfectamente refractarias al entorno en el que se formulan. Una exigencia mínima de consistencia en el juicio le obliga al sujeto a entablar cierto tráfico de ida y

evidente la continuidad del procedimentalismo kelseniano con los grandes ideales que acompañan la evolución del pensamiento jurídico y político moderno. En los pasajes en que Kelsen se aproxima a esta cuestión establece un vínculo entre la democracia y cierta inclinación ‘natural’ del sujeto hacia la libertad. Pero además, y en segundo lugar, porque detrás de esta solución hay una firme apuesta por la función *pacificadora* o *civilizatoria* de las estructuras normativas del Estado democrático de derecho. Es aquí donde está el factor que venimos buscando. Si no atribuyéramos una función *terapéutica* a la democracia, cierta capacidad para *domesticar* los conflictos sociales, no podríamos explicar de dónde viene y cómo se forma la ‘personalidad’ del ciudadano, y no habría manera de entender cuál es el recurso del que disponen las democracias para resistir a la tentación totalitaria. Lo cual nos devuelve inmediatamente al argumento de Schmitt acerca de la deliberación y la verdad. Parece difícil que las instituciones puedan desempeñar con éxito su papel si en el juego entre mayorías y minorías, y en los distintos mecanismos de la compleja maquinaria institucional de la democracia, no existe la posibilidad de dar y quitar razones y el tribunal de la opinión queda sistemáticamente silenciado por el grito de la masa. Sin referencia a la ‘verdad’, el ideal del ‘*government by discussion*’ resulta impracticable.

La solución epistémica está mejor pertrechada para responder a las exigencias que estamos planteando. No obstante, a la larga, no es mucho más confortable que la contraria, la doxástica. Aun dejando al margen los debates sobre la configuración psicológica del sujeto rawlsiano y el peso que pueden tener los distintos factores culturales y materiales en la formación de una disposición cívica adecuada en los ciudadanos, parece que la traducción institucional del enfoque epistémico tiene que hacer frente a numerosas dificultades. Para empezar, porque si el motivo principal para recabar la adhesión del ciudadano es la fiabilidad del procedimiento, que se supone superior al juicio individual⁴⁷, cabe preguntarse qué es lo que sucede cuando se acumulan los factores contextuales que distorsionan, obstaculizan o impiden la *tendencia a la imparcialidad* que debería caracterizar a nuestros sistemas democráticos. Cuando la práctica de la conversación democrática se enturbia, el mismo argumento que antes valía para promover la virtud y el compromiso, sirve también para convalidar la desmotivación de los ciudadanos. Pero además porque los intentos por demostrar la superioridad del juicio colectivo sobre el juicio individual —en la literatura, es de rigor discutir en este punto los desarrollos del teorema de Condorcet⁴⁸— pierden todo su atractivo a medida que

vuelta entre razones últimas y argumentos derivados. En diálogo con los demás, nuestros juicios evolucionan y es razonable suponer que puedan quedar desmentidos cuando no se corresponden con los estados de cosas del mundo objetivo a los que se refieren. Que no exista una vía de acceso indisputable a la verdad, que las disputas sobre los valores últimos sean insolubles, no significa que no pueda haber ámbitos parciales de certeza, verdades provisionales, que funcionan como marcadores de la experiencia y orientan los procesos de aprendizaje. Además, y en segundo lugar, que no exista una y una sola verdad en materia política no implica que no haya absolutamente nada significativo que decir no sólo sobre los procedimientos, sino también sobre las condiciones que hacen de un juicio un buen juicio político.

⁴⁷ J. C. Bayón, *¿Necesita la república deliberativa una justificación epistémica?*, en *Diritto&Questioni Pubbliche*, núm. 9, 2009, p. 196.

⁴⁸ El *teorema de Condorcet* pretende demostrar matemáticamente la superioridad cualitativa del juicio agregado sobre el juicio individual. En una situación en que varios jueces eligen entre

optan por abstraerse de las complicaciones de la ‘vida real’, esto es, a medida que restringen las condiciones de la demostración eliminando las distorsiones y los costes de información⁴⁹.

En efecto, las distintas variantes de la solución epistémica no consiguen deshacerse definitivamente de los malentendidos que derivan de la tendencia a asimilar indiscriminadamente la *opinión del público* con la *razón pública*. A este respecto, las cautelas de los doxásticos siguen siendo bienvenidas, especialmente cuando invitan a no identificar los resultados del procedimiento democrático con la ‘verdad’ a secas. Para los epistémicos es muy difícil resistirse a la tentación de identificar —diríamos con Rousseau— la *voluntad de todos* con la *voluntad general*, ya que para ellos resulta descontado que la superioridad epistémica del procedimiento *no puede no motivar* la conducta del buen ciudadano. Para bloquear esta deriva es imprescindible poner la teoría a salvo de la ‘falacia de la composición’, de un lado, y de la ‘falacia populista’, de otro⁵⁰. Con respecto a la primera, no está de más preguntarse quiénes son los ciudadanos que están realmente opinando, sobre qué lo hacen y en qué condiciones. Se trata, en otras palabras, de precisar las condiciones —políticas y jurídicas— para que la ‘multitud’ de los individuos llegue a transformarse en ‘público’. La opción epistémica tiende, por su propia lógica, a relegar las opiniones discordantes, ya que es el cuerpo social como un todo el que ‘descubre’ la verdad. La segunda falacia, la *falacia populista*, es la que comete quien olvida que la verdad y la falsedad de un juicio no dependen nunca del número de personas que lo suscriben. Por más que el análisis de los procesos de formación del juicio nos lleve a introducir factores intersubjetivos en el proceso de formación de la certeza no podemos perder de vista que las mayorías, de hecho, se equivocan a menudo. Esta vieja y banal observación pone el dedo en la llaga que más les escuece a las doctrinas epistémicas: «cuando se apuesta tanto por el momento deliberativo del proceso se tiene que

dos opciones, sólo una de las cuales es correcta, en la que expresan su voto de forma sincera y sin interferencias, y en la que cabe atribuirles una mayor probabilidad de acertar que de equivocarse, cuanto más alto sea el número de electores mayor será también la probabilidad de que el resultado final se decante por la solución correcta. El teorema es formalmente impecable, pero su relevancia para el análisis de los procesos democráticos no acaba de estar del todo clara, como ha sido puesto de manifiesto en numerosas ocasiones. Es posible rebajar el nivel de exigencia de las condiciones —por ejemplo, sometiendo más de dos opciones a la consideración de los jueces, o tomando como referencia de la competencia epistémica no la que cada juez posee por separado, sino la que alcanzan la media de los electores— y salvar así la tesis de la superioridad epistémica del juicio agregado. No creo, sin embargo, que ninguna variante del teorema de Condorcet tenga fuerza suficiente para arrastrar a ciudadanos pobremente educados e intensamente deseducados a creer en la democracia. Cabe decir que la teoría epistémica ofrece tan sólo un modelo, un ideal al que deberíamos aproximarnos en la medida en que sea posible hacerlo. Pero, en ese caso, la teoría pierde gran parte de su atractivo.

⁴⁹ Entre otras cosas, se puede argumentar que la calidad (epistémica) de los resultados de cualquier posible desarrollo o variante de la hipótesis de Condorcet depende de la calidad de las alternativas ofertadas, esto es, en la terminología politológica al uso, de la calidad de la agenda de decisión y de la buena fe de quienes la controlen. Si entre las alternativas sometidas a juicio no se encuentra ninguna correcta, la verdad seguirá brillando por su ausencia. Por otra parte, se puede observar que cuando las condiciones del modelo se cumplen sólo parcialmente, la solución que cercana al ideal —la segunda mejor— puede no ser la más conveniente (cfr. D. Estlund, *Democratic Authority*, Princeton UP, Princeton, 2008, p. 15).

⁵⁰ F. Laporta, *El cansancio de la democracia*, en *Claves de razón práctica*, núm. 99, 2000, pp. 92-5.

ver forzado a admitir que los argumentos tienen una fuerza independiente de quiénes y cuántos los esgriman, o lo que es lo mismo que su fuerza no se basa en el número de los que los sustentan, es decir, no se basa en el principio democrático»⁵¹.

6. Una vuelta de tuerca a la opción epistémica

A la vista de estas dificultades, es posible dar una vuelta de tuerca más a las dos opciones básicas que hasta aquí he presentado, la doxástica y la epistémica. Empezaré por esta última, la que parecía estar en mejor posición para tratar el problema motivacional que nos viene persiguiendo desde el comienzo. La idea —insisto— es bien sencilla: ¡cómo no comprometerse *de todo corazón* con un sistema político que promete acercarnos a la verdad, al tiempo que nos hace mejores ciudadanos!

El paso fundamental es el siguiente. Los partidarios de la opción epistémica podrán seguramente argumentar que las críticas que aquí he recogido apuntan en una dirección equivocada, pues no aciertan a situarse a la altura a la que se mueve realmente la concepción procedimental de la justicia que ellos sitúan en el origen del giro epistémico. Son críticas que quizá puedan hacer mella en las versiones más ingenuas de la propuesta epistémica, las que aspiran a reproducir *directamente* la situación ideal de habla o las restricciones informativas que caracterizan el equilibrio reflexivo en las calles de Porto Alegre⁵², en artificiosos foros deliberativos diseñados al efecto⁵³, y hasta en los pasillos y en los salones de Bruselas⁵⁴, pero yerran el blanco cuando se dirigen contra sus versiones filosóficamente más elaboradas.

En efecto, una cosa es entender, como probablemente pensara Condorcet, que los procedimientos democráticos son valiosos porque dan acceso a la verdad ‘objetiva’, que es siempre la misma cualquiera que sea el procedimiento que utilizamos para acceder a ella; y otra bien distinta afirmar que los procedimientos de la razón pública tienen un valor *constitutivo* respecto de las prácticas en que aparece el término ‘verdadero’ —respecto de sus

⁵¹ F. Laporta, *Problemas de la democracia deliberativa*, en *Claves*, 109, 2001, p. 26; cfr. también A. Pintore, *I diritti della democrazia*, Laterza, Roma, 2003.

⁵² Un panorama de estas iniciativas aparece en A. Fung, E. O. Wright, R. Abers (eds.), *Deepening democracy: institutional innovations in empowered participatory governance*, Verso, London, 2003. Una instructiva evaluación empírica de las iniciativas desarrolladas hasta la fecha en ámbito local en España, se encuentra en M. Parés, *Participación y calidad democrática. Evaluando las nuevas formas de democracia participativa*, Ariel, Barcelona, 2009.

⁵³ Cfr. J. Fishkin, *Democracia y deliberación. Nuevas perspectivas para la reforma democrática*, Ariel, Barcelona, 1995 y B. Ackerman, J. Fishkin, *Deliberationday*, Yale UP, New Haven, 2004. Véase, al respecto, una penetrante crítica a la generalización de estos experimentos deliberativos, en H. Richardson, *Popular Opinion and Popular Will* y la respuesta de J. Fishkin, *Consulting the Public Thoughtfully. Prospects for Deliberative Democracy*, ambos incluidos en en D. Kahane, D. Weinstock, D. Leydet, M. Williams (eds.), *Deliberative democracy in practice*, cit.

⁵⁴ Me refiero a una variante estándar del deliberativismo contemporáneo que elabora las perspectivas de regeneración democrática en el funcionamiento de instituciones supranacionales. Véase, al respecto, entre otros, E. O. Eriksen, *Democracy in the European Union: Integration through Deliberation?*, Routledge, London, 2000; J. Bohman, *Democracy across borders. From ‘demos’ to ‘demoi’*, MIT Press, Cambridge / London, 2007. Una referencia común en este tipo de literatura es J. Cohen, C. Sabel, *Directly-Deliberative Polyarchy*, en *European Law Journal*, vol. 3, núm. 4, 1997.

‘condiciones de uso’—, de tal forma que la ‘verdad’ no puede ser nunca del todo independiente de nuestras creencias⁵⁵. Si la primera versión de la concepción epistémica se vuelve problemática al confrontarla con las fuerzas y las pasiones de la política ‘real’, la segunda es mucho menos vulnerable a este tipo de críticas. De entrada, queda claro que en esta nueva perspectiva no tiene ya ningún sentido decir que evaluamos la fiabilidad de los procedimientos con respecto a su grado de ‘acierto’, pues no existen criterios ‘independientes’ de corrección, criterios que no hayan de ser expresados en un determinado lenguaje. Esto es lo que sucede, por ejemplo, decimos ‘verdad’ al resultado de una práctica cooperativa para la formación del juicio que se desarrolla bajo los principios de la razón pública⁵⁶.

En este sentido, y volviendo a la cuestión de la motivación, los constructivistas argumentan que los ciudadanos deliberan y se comprometen con los procedimientos de búsqueda cooperativa de la verdad no por mero interés, o inclinación natural, ni porque exista una *convención* que les ‘fuerce’ a hacerlo, sino porque consideran que la adhesión a los valores democráticos es un ingrediente insustituible de su *forma de vida*, un componente central de su *lenguaje moral*, un elemento central del *paisaje* en el que se desarrollan sus vidas⁵⁷. Se trata de una solución conscientemente circular, pues a nadie se le oculta que el ‘paisaje’ es también en parte el resultado de las conductas de quienes lo habitan, y lo modelan a través del tiempo. Pero este tipo de circularidad no tiene por qué ser viciosa. Puede ser incluso sana, dirán los

⁵⁵ No hace falta reiterar que la noción de ‘verdad’ que empezamos a manejar de aquí en adelante ha dejado atrás cualquier compromiso con esos ‘absolutismos dogmáticos’ y ‘solipsismos paradójicos’ que Kelsen criticaba con vehemencia, atribuyéndoles oscuras implicaciones totalitarias. No presupone una inclinación natural hacia la verdad, como de quienes piensan que sólo verdad nos hace libres o, con Agustín y Anselmo, en una versión más fina, que la fe está en el origen de todo conocimiento (‘credo ut intelligam’). Y ni siquiera tiene por qué comulgar con alguna derivación secularizada de estas doctrinas, como la que quizá está todavía latente en la posición antes recordada de Milton, o como la que lleva a Rousseau o a Condorcet a considerar que la verdad es condición de la felicidad pública y privada.

⁵⁶ Sobre las distintas formas de justicia procedimental, cfr. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, apdo. 14.

⁵⁷ Una vez más, la posición rawlsiana es paradigmática. En la perspectiva del constructivismo político la existencia de una concepción compartida de la justicia puede ser considerada *al mismo tiempo* como condición y como resultado del ejercicio de la razón pública. No se necesita, por tanto, anclar la ‘verdad política’ en la tradición o en la naturaleza. No hay una concepción preexistente de la justicia, ante la que se tenga que plegar necesariamente la razón —y la voluntad— de los ciudadanos racionales. El compromiso cívico reposa *únicamente* en una concepción de la persona y la sociedad que es tan básica como lo son las nociones de juicio o de inferencia, o como los principios de la razón práctica, que no necesitan —subraya Rawls— una fundamentación ulterior. Son nociones *fundantes*, que constituyen la referencia indispensable —la brújula, la estrella polar— por las que se orientan los procesos de auto-clarificación pública. Pero los contenidos concretos de la razón pública se construyen sobre la marcha, haciendo camino al andar, y resultan atractivos por sí mismos (cfr. J. Rawls, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, apdo. III.4. Cfr. P. Roberts, *Political constructivism*, Routledge, London, 2007, p. 80; una interpretación de la obra que acentúa este aspecto se encuentra en C. Peña, *Estudios sobre Rawls*, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid, 2011, especialmente pp. 153 ss.). En rigor, habría que añadir, lo que persiguen los ciudadanos cuando ingresan en la esfera pública no es la verdad misma, *toda la verdad*, sino tan sólo esa forma de objetividad que se alcanza mediante la *feliz reconciliación* de sus doctrinas privadas —religiosas, metafísicas— con el mundo social que, de hecho, todos comparten, y desde siempre (J. Rawls, ... sobre reconciliación... 1993: 157-8 + 1999: 306 + 2000: 331).

constructivistas, si resulta que nos permite acceder a una *mejor comprensión* —¡de nuevo el elemento epistémico!— de los ideales que suscribimos, y nos permite elaborar una visión ‘realista’, y ‘utópica’ a la vez, de lo que somos y de lo que queremos ser⁵⁸.

La principal debilidad de un enfoque como éste, aparte de las muchas complicaciones filosóficas que arrastra, está en su carácter inevitablemente condicional: el vínculo que une a los ciudadanos con las instituciones democráticas amenaza con disgregarse en cualquier momento. El ciudadano razonable cumplirá sus deberes de lealtad institucional si, y solamente si, puede razonablemente esperar que, aun bajo las restricciones que se derivan del procedimiento democrático, podrá realizar sus convicciones ‘metafísicas’. Sabe que el mantenimiento de sus compromisos básicos de lealtad institucional le pueden llevar a renunciar o, al menos, a postergarla realización de (algunas de) sus convicciones más profundas⁵⁹. Esta renuncia puede resultar dolorosa, pero (él sabe que) es ‘razonable’ esperar que las ganancias del juego sean mayores que las pérdidas, ya que no en vano le estamos atribuyendo a las instituciones una especial competencia epistémica. Ciudadanos correctamente socializados, crecidos en el afortunado medio de sociedades plurales y tolerantes, estarán dispuestos a considerar con la debida apertura de miras las convicciones propias y las ajenas, y a permitir que las creencias ‘metafísicas’, las que se dan en la esfera ‘privada’, le cedan el paso a un procedimiento cooperativo de búsqueda de la ‘verdad’. El problema viene cuando el mecanismo deja de funcionar. De hecho, cada vez son más frecuentes los casos en que el balance entre los beneficios del procedimiento y los costes de la renuncia cae del lado equivocado. Ésta es la enfermedad del fundamentalista o también, como el propio Rawls apunta, del demócrata

⁵⁸ Este es el punto que intenta elaborar Rawls en las páginas iniciales de su *Derecho de gentes* — a mi juicio con poca fortuna (cfr. *El derecho de gentes*, Paidós, Barcelona, 2001, cap. 1). Todo el movimiento puede explicarse como un sofisticado proceso de representación, como en el caso del actor que se sabe distinto a su personaje y, sin embargo, se identifica en un sentido muy profundo con él, hasta el punto de que es interiorizando y haciendo creíble el papel que le toca representar sobre el escenario como descubre facetas nuevas de su personalidad, hasta entonces desconocidas o que no había logrado ‘interpretar’ de la manera adecuada (Esta referencia a *Macbeth* aparece en J. Rawls, *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, apdo. I,4).

⁵⁹ «El celo que entraña la verdad absoluta —escribe Rawls de forma tajante— es incompatible con [la] idea de razón pública que forma parte de la ciudadanía democrática» (J. Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Paidós, Barcelona, 2002, p. eng157). La versión constructivista del *liberalismo político* sigue ofrecer una alternativa transitable al callejón sin salida en el que han caído las democracias contemporáneas. O las convicciones básicas del liberalismo político están realmente *incrustadas* en el estrato más profundo de las conciencia de los ciudadanos, o los conflictos amenazan con volverse intratables. La educación democrática, desde este punto de vista, no tiene más perspectiva que la del reconocimiento de lo que ya somos, nosotros los afortunados pobladores de sociedades civilizadas. Es el esfuerzo constante por hacer creíble, ante nuestros propios ojos, de ciudadanos descreídos, el relato de cómo hemos llegado a ser precisamente lo que somos. Pero si de esto depende el futuro de nuestras empobrecidas democracias, si esto es todo lo que podemos esperar, ¿qué perspectivas de regeneración democrática puede haber en una situación como la descrita en este capítulo y en los anteriores, donde los principios y valores democráticos no retroceden frente a las inmensas presiones adaptativas inducidas por el mercado de la comunicación mediática?

desencantado, que no consigue resolver en la esfera privada el malestar, la decepción⁶⁰, el vacío existencial que hoy produce la vida pública⁶¹.

Hay al menos dos vías distintas para contrarrestar el déficit motivacional que sobrevuela el constructivismo rawlsiano. Phillip Pettit ha elaborado estas inquietudes de la forma más estilizada en su análisis del dilema de la deliberación. La paradoja que él plantea es la que se presenta en un entorno de decisión colegiada cuando intervienen más de dos agentes reflexivos, sinceramente comprometidos con la deliberación, que tienen que adoptar una decisión cuya validez depende de más de una premisa. Este es el caso, por ejemplo, de una decisión que deba atender, al mismo tiempo, a consideraciones de igualdad y de libertad. El caso conflictivo es aquél en que las distintas apreciaciones de los jueces sobre cada una de las premisas llevan a la formación de mayorías distintas para cada una de ellas premisas. En estos casos, el veredicto final, obtenido agregando las respuestas finales de los jueces, no tiene porqué coincidir con el que se obtendría si desagregáramos la deliberación, considerando cuál es la respuesta mayoritaria sobre cada una de las premisas de las que depende el juicio. La solución procedimentalmente correcta diverge, la que se obtiene aplicando, por ejemplo, la simple regla de las mayorías, diverge de la que se obtendría mediante la evaluación de las razones sustantivas de cada uno de los jueces. Habremos de calificar entonces como arbitrario cualquier resultado que se obtenga en la deliberación, pues el sentido de la decisión dependerá enteramente de cuál haya sido la regla de decisión adoptada. Dicho de otra forma, el resultado no depende del contenido de las razones, sino de una opción previa, aquella mediante la cual se establece el procedimiento de decisión. Si la regla privilegia la coherencia de los juicios individuales —la decisión final de cada uno de los jueces, en función del balance de razones que cada uno quiera hacer individualmente— el resultado irá en un determinado sentido, con la consiguiente inconsistencia a nivel colectivo; si, por el contrario, se trata de una regla que privilegia las preferencias expresadas por los jueces acerca de cada una de las premisas, tomadas por separado, el resultado será otro. Racionalidad individual y racionalidad de la decisión colectiva están fatalmente destinadas a no encontrarse nunca⁶².

⁶⁰ En relación con las economías de la 'decepción', me gusta citar a A. Hirschman, *Interés privado y acción pública*, FCE, México, 1986.

⁶¹ J. Rawls, *El derecho de gentes*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 149-50

⁶² El ejemplo básico de Pettit proviene del mundo de la argumentación judicial y es el siguiente. supongamos que tres jueces tienen que tomar una decisión sobre la responsabilidad de un sujeto en una circunstancia cualquiera en la cual hay que determinar (1) si se ha producido un daño y (2) si el sujeto tenía un deber de cuidado que le ponía en posición de evitar el daño. La ausencia una de las dos condiciones exculpa al sujeto y sólo la coincidencia de ambas le condena. Supongamos ahora que dos de los tres jueces consideran que se cumple una de las dos condiciones pero no la otra, aunque discrepan en cuál de las dos —el daño o el deber de cuidado— es la que se incumple. Los dos primeros jueces exculparán al acusado, aunque por distintos motivos. El tercer juez, por el contrario, considera que se cumplen ambas condiciones y, por consiguiente, condena. El veredicto final será exculpatorio, porque en el resultado agregado prevalece por 2 a 1 esa solución. El dilema está en que si cambiáramos el procedimiento de decisión, desagregando el juicio y considerando por separado la opinión mayoritaria en cada uno de los dos supuestos —daño y deber de cuidado—, el resultado sería el contrario. Respecto de las dos condiciones existe entre los tres jueces una mayoría de 2 a 1 a favor del veredicto de culpabilidad. Es obvio que el caso de los jueces puede ser generalizado a cualquier supuesto de decisión democrática en la que se hace valer una pretensión

La moraleja del caso es que no por incrementar la cantidad o la calidad de la deliberación, incluyendo, por ejemplo, un mayor número de voces relativamente diestras, como suponía Condorcet, se allana el camino hacia el ‘descubrimiento’ de la mejor solución posible. Por consiguiente, y para protegerse de la contingencia de los procedimientos, una sociedad que promueva un conjunto determinado de valores —la igual libertad, por ejemplo— no tendrá más remedio que restringir el ámbito de la deliberación pública, excluyendo aquellas materias en las que no se quiere correr el riesgo de obtener resultados inconsistentes. Pero lo que importa destacar aquí no es tanto la superioridad de la racionalidad colectiva —pongamos, en relación con el ‘descubrimiento’ del bien común— como el hecho de que las restricciones a la argumentación habrán de ser imputadas a un agente colectivo, a una ‘mente común’ que atiende a razones y es responsable de sus acciones a lo largo del tiempo⁶³. Los sujetos que no quieran sucumbir a la inconsistencia de los juicios individuales con las decisiones colectivas tendrán que estar dispuestos a comprometerse —aquí es adónde queríamos llegar finalmente— en un proceso cooperativo que tiene una ‘dinámica’ propia. Una vez reconocida la agencia común, la teoría podrá ensayar diferentes caminos para dar cuenta del funcionamiento de las prácticas compartidas, insistiendo por ejemplo en el carácter auto-generativo de las virtudes necesarias para la cooperación, como la virtud del músico que ve compensado su esfuerzo al tocar de la mejor manera posible un instrumento musical⁶⁴, o postulando, a la manera de los antiguos, alguna forma de convergencia de las virtudes éticas y las virtudes dianoéticas⁶⁵. Tercamente, los críticos que se sientan incómodos con las resonancias organicistas que asoman en este tipo de argumentos volverán a recordar las múltiples evidencias empíricas que, en sociedades como las nuestras, nos obligan a poner en duda la existencia del capital cívico necesario para sostener estas formas de acción colectiva. Y, en efecto, los teóricos de la mente común, que apuestan por la fuerza integradora de la red de creencias compartidas sobre las que se asientan los procesos de cooperación social, deberían estar en condiciones de mostrar que la *consistencia* entre juicios individuales y colectivos que ellos postulan está en condiciones de salvar realmente el obstáculo inicial al que se enfrentaba el constructivismo rawlsiano, *tomándose en serio* el ‘hecho del pluralismo’. La sospecha es que, en la práctica, la apuesta por la virtud política sólo le resulte atractiva a quienes ya creen en ella desde el principio, a los ya convencidos, a los que comparten un mismo racimo de ‘intuiciones básicas’ que encajan entre sí sin demasiadas renunciaciones, o entre las que siempre es posible encontrar un máximo común denominador. Esto es lo que a mi juicio sucede —aunque no quiero abundar en ello— cuando se pretende salvar el déficit motivacional apelando a las certezas identitarias, sean éstas expresión de la permanencia de formas de vida

epistémica. Cfr. P. Pettit, *Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma and Republican Theory*, en J. Fishkin, P. Laslett, *Philosophy, Politics, and Society*, vol. 7, Cambridge UP, New York, 2003, pp. 138-162.

⁶³ P. Pettit, *Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma and Republican Theory*, cit., p. 156. Véase este mismo argumento en P. Pettit, *The common good*, en K. Dowding, R. Goodin, C. Pateman, *Justice & Democracy*, Cambridge UP, Cambridge / New York, 2004.

⁶⁴ Cfr., de nuevo, F. Ovejero, *Hasta un pueblo de demonios*, cit.

⁶⁵ Quizá pueda glosarse así la versión aristotélica de la tesis epistémica que aparece en J. J. Moreso, *Las virtudes epistémicas de la república deliberativa*, en *Diritto & Questioni Pubbliche*, núm. 9, 2009.

tradicionales o de valores típicamente liberales. No podemos dar por supuesta la virtud, o la tradición, porque es precisamente la efectivapresencia de la virtud, o la estabilidad de las formas de vida, lo que está en cuestión⁶⁶.

Pero el repliegue en la eticidad no es la única solución posible al déficit motivacional que enturbia la promesa constructivista. Una respuesta distinta es la que trae causa no tanto de la fuerza motivadora de un 'nosotros' consciente de su destino compartido, como de la fuerza motivadora que cabe atribuir a la verdad. Naturalmente, esto requiere un cuidadoso ajuste del *tipo de verdad* que podemos considerar relevante en un contexto como éste. Desde una perspectiva constructivista y deflacionaria, Joshua Cohen critica la eliminación de la verdad en nombre del pluralismo que caracteriza a las sociedades democráticas. La verdad, explica Cohen, está profundamente arraigada en las nociones intuitivas de creencia, aserto, juicio, razón u objetividad, y parece difícil imaginar un ideal de razón pública que prescinda y no pierda su credibilidad. Salvar la objetividad a costa de la verdad es una mala opción. Lo que necesitamos, por el contrario, es una concepción *política* de la verdad⁶⁷. A este respecto, la estrategia de Rawls era doblemente equivocada: es demasiado tímida, porque afirma demasiado poco, de manera que acaba expulsando al terreno de las simples convicciones metafísicas, de las creencias radicalmente inconmensurables, cuestiones que están lejos de resultar intratables en el espacio público; pero, al mismo tiempo, es también demasiado prudente, pues con su renuncia a la verdad se priva de un componente indispensable para explicar los procesos de socialización democrática. Frente a Rawls, Cohen sostiene que la inclusión de la verdad en el dominio público explica cómo funcionan las reivindicaciones de los ciudadanos. Más allá del puro interés racional, o de la fidelidad patriótica a las propias doctrinas comprensivas, los miembros de una sociedad pluralista apelan continuamente a la verdad y falsedad en el momento en que deliberan sobre las creencias propias y ajenas⁶⁸. Sin 'verdad', el equilibrio reflexivo quedaría suspendido en el aire.

Preguntará entonces el creyente o el disidente: ¿por qué debería yo plegarme a reconocer un consenso que no coincide con *mi* verdad comprensiva y que ni siquiera reclama una mayor proximidad a la realidad *objetiva* de las cosas? ¿Por qué debería *reconciliarme* yo con un consenso que no acabo de reconocer como 'mío', habida cuenta de que probablemente ni hay certeza de que existe un lenguaje común en el que discutir si mis 'verdades' debidamente consideradas son *las mismas* que las 'verdades' de los demás? La respuesta a una pregunta como ésta nos obliga a profundizar en las condiciones del consenso por superposición y pasa —argumenta Cohen, siempre en la lógica del *liberalismo político*— por reconocer el papel que juegan en el espacio público ciertas creencias acerca de la verdad. Su tesis fundamental está en observar que los criterios para la inclusión en el debate público de las verdades privadas —los criterios que permiten identificar las razones privadas que cuentan también como razones públicas— está

⁶⁶ Cfr. J. Habermas, *Facticidad y validez...* apdo. 2.2

⁶⁷ J. Cohen, *Truth and Public Reason*, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 37, núm. 1, 2009, p. 13

⁶⁸ J. Cohen, *Truth and Public Reason*, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 37, núm. 1, 2009, p. 27

inevitablemente sometido a escrutinio público. Una cosa es, en efecto, el juicio sobre la verdad o falsedad de una creencia, que en una sociedad liberal y tolerante puede quedar indeterminado, y otra cosa bien distinta la valoración acerca de la relevancia pública de tales juicios. De la misma forma que determinadas informaciones merecen ser tenidas en consideración en el proceso penal, o por el contrario han de ser conscientemente eliminadas, independientemente de si son verdaderas o falsas en términos puramente objetivos (por ejemplo, cuando la prueba ha sido recabada de forma ilegítima: hay buenas razones para argumentar que la verdad jurídica y la verdad de hecho sean parcialmente discordantes), así también hay ‘verdades’ que han de ser consideradas relevantes para la formación de la ‘verdad política’, y otras que no han de ser. Pero lo decisivo es que los criterios para la relevancia o no de las verdades, querámoslo o no, tienen que ser *intersubjetivamente* contrastados. El objetivo de la estabilidad social, en una sociedad compuesta por personas que suscriben diferentes concepciones privadas del bien, pero se reconocen como libres e iguales, requiere que el juicio sobre la ‘verdad política’ se formule siempre dentro de un marco común (*‘commonground’*), forme parte de una misma *concepción compartida*⁶⁹.

El problema de los argumentos basados en la estrategia constructivista —holista, quineana—, como la que siguen Pettit y Cohen, es que debería ser atractiva no sólo en la teoría, sino también en la práctica. Para que la reivindicación de la democracia resulte creíble, debemos mostrar que sociedades como las nuestras disponen *todavía* de recursos suficientes para restablecer el potencial normativo de la esfera pública, apelando a las ‘verdades’ que todos compartimos. Dudo tales recursos existan y, por eso, no creo que una solución que se limita a invocar lo que desde el principio ya somos, nosotros los desorientados pobladores de este planeta a comienzos del siglo XXI, pueda despertar la adhesión de los excluidos o desactivar el torpe conformismo de los privilegiados. Al eliminar las distintas instancias de *crítica externa*, la estrategia constructivista acaba quedando desarmada. En aquellas sociedades en las que no ha llegado a consolidarse una cultura política democrática como la que se respira en los pasillos de las (mejores) universidades norteamericanas, o en aquellos lugares en los que la pobreza o la falta de expectativas vitales doblega toda esperanza de romper el círculo vicioso de la deseducación, al constructivismo político no le queda otro recurso que seguir celebrando lo bien que administran el pluralismo algunas sociedades que tuvieron la fortuna de pasar por el aprendizaje de la tolerancia, en el entendido de que basta *mostrar* el ejemplo para que salte la chispa de la deliberación reflexiva en la mente de los fanáticos. No dudo de que esto es algo que pueda suceder *a veces*. Simplemente, afirmo que *no sucede siempre*⁷⁰ y me temo que las probabilidades de éxito sólo son suficientemente altas en esos pocos casos afortunados en que nos topamos con sujetos

⁶⁹ J. Cohen, *Truth and Public Reason*, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 37, núm. 1, 2009, p. 41

⁷⁰ No es posible establecer, a mi juicio, un paralelismo inmediato entre lo que sucede en el campo de la epistemología, donde cabe distinguir entre ‘certeza’ y ‘verdad’ y donde cabe suponer la necesidad permanente de construir certezas, una ‘base común’ sobre la que se asienta la comunicación. En política, hay argumentos prudenciales para desactivar las certezas del lenguaje. Sobre estas distinciones, D. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino, 2007.

‘correctamente’ socializados y dispuestos a escuchar las razones de los demás. Más claramente, lo que a mi entender falta en este tipo de propuestas es una teoría plausible sobre el aprendizaje de la democracia. Si los adversarios de la democracia renuncian a la coherencia de sus creencias, sus intuiciones básicas, etc., ¿de qué argumentos podrá echar mano el demócrata para convencer a sus adversarios de que, *en el fondo*, no deberían hacer lo que hacen?

Si la fuerza del liberalismo político, en sus lecturas más o menos constructivistas, proviene de que los sujetos sean realmente capaces de hacerse cargo de una determinada concepción de la justicia —porque existen, como dice Rawls, ‘deseos dependientes de concepciones’—, en la que se manejan «razonamientos sobre nuestro futuro [que] presuponen, por así decir, una concepción de nosotros mismos como seres que duran en el tiempo, del pasado hacia el futuro»⁷¹, es lícito pensar que cuando la concepción compartida —el trasfondo de intuiciones básicas compartidas o ‘endoxa’— sobre la que reposa la convivencia se vuelve borrosa, se abre una brecha irrecuperable entre los ideales y la realidad. Cuando esto sucede, y puede que sea un caso cada vez más frecuente en sociedades post-democráticas como las nuestras, la ‘utopía realista’ del liberalismo político pierde inmediatamente su atractivo y la teoría queda inerte, indefensa, lamentando amargamente la ausencia de circunstancias favorables para su realización⁷². La cuestión no es marginal y no puede ser puesta ‘entre paréntesis’: la ‘indiferencia a la verdad’ pone contra las cuerdas cualquier proyecto de civilización democrática⁷³.

7. El rescate de la opción doxástica

La fragilidad motivacional de la opción constructivista nos devuelve al territoriodoxástico. ¿Qué margen de maniobra existe para recuperar el nexo entre legitimidad democrática y opinión? ¿Acaso la renuncia a la ‘verdad’ nos obliga a retroceder, sin más, a eso que los deliberativistas denominan algo apresuradamente las ‘concepciones agregativas’ de la democracia?

El enfoque doxástico, no el de matriz kelseniana, que es sin duda marginal en el panorama académico, sino schumpeteriana y pluralista, ha sido el paradigma dominante en la teoría democrática de la segunda mitad del siglo pasado. Su influencia sigue siendo intensa, si no mayoritaria, y aún produce resultados significativos. No obstante, sería inexacto asociar el enfoque doxástico a una sola corriente teórica o ideológica. Existen muy versiones de la tesis doxástica elemental, digamos, desde Protágoras en adelante. Y lo interesante es observar que no todas ellas suscriben las implicaciones más radicales de esa tesis, en particular, la idea de que la ‘verdad’, cualquier ‘verdad’, por ser indisputable, contiene un elemento despótico, ‘anti-democrático’⁷⁴.

⁷¹ J. Rawls, *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, pp.112 ss.

⁷² J. Rawls, *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, pp. 150 ss.

⁷³ Cfr. H. Frankfurt, *On bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*, Paidós, Barcelona, 2008.

⁷⁴ En el ámbito más próximo a la literatura que estoy revisando en este texto, véanse al menos: M. Walzer, *Philosophy and democracy*, en *Political Theory*, vol. 9, núm. 3, 1981; y J. Waldron, *A Right to do Wrong*, en *Ethics*, vol. 92, núm. 1, 1981.

Así, por ejemplo, el factor doxástico es central en aquellas propuestas que identifican el espacio democrático con un 'campo vacío' que ninguna (presunta) verdad debería nunca ocupar, porque cuando eso sucede la democracia se transforma inmediatamente en instrumento de dominación y negación de la diferencia⁷⁵. En una conocida variante de este planteamiento, la democracia no consiste en una forma de gobierno, ni en un modelo de sociedad, sino en modo particular de auto-constitución de la subjetividad. El proceso de 'subjetivación' de los iguales —escribe Rancière— es un movimiento intermitente, que acontece en los márgenes de la comunidad política y que rehúya sistemáticamente la voluntad de «conducir la política al elemento firme del saber y el coraje»⁷⁶. Y precisamente porque carece de toda raíz 'ontológica' —diríamos en un juego de lenguaje distinto, aunque todavía más conocido— la democracia es un acontecimiento singular que apunta, más allá de toda regularidad, hacia el 'por-venir'. La democracia no es más que eso, el 'por-venir'⁷⁷.

A quilómetros de distancia, el elemento doxástico es dominante en algunas —pero no en todas, las— concepciones pragmatistas de la democracia⁷⁸. Richard Rorty asocia el ideal democrático a la utopía de una comunidad planetaria de ciudadanos comprometidos con no con la verdad, pues sólo metafóricamente y presuntivamente podemos hablar de tal cosa, sino la expansión de los horizontes de solidaridad. La verdad es un objeto 'demasiado sublime' para que debamos convertirlo en meta de la acción política. Más nos valdría —escribe Rorty— abandonar el 'ansia de incondicionalidad' que nos persigue y fijarnos una meta más modesta, la de una «nueva comunidad autocreada, unida no por el conocimiento de las mismas verdades, sino por compartir las mismas generosas, inclusivistas, democráticas esperanzas»⁷⁹. Por supuesto, una opción como ésta tiene engorrosas implicaciones relativistas —«los principios democráticos y liberales definen apenas un juego de lenguaje entre otros»— con las que, sin embargo, deberíamos estar dispuesto a convivir, si lo que nos preocupa es proseguir los evidentes logros alcanzados en sociedades democráticas como las nuestras⁸⁰.

⁷⁵ La expresión 'campo vacío' proviene, como es sabido, de C. Lefort. Se podrían seguir sus desarrollos y correspondencias en autores como C. Castoriadis o C. Mouffe. Una visión especialmente enfática de esta visión es la de E. Laclau, *La razón populista*, FCE, México, 2006; o también en S. Žižek, *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*, Síntesis, Madrid, 2004.

⁷⁶ J. Rancière, *En los bordes de lo político*, La Cebra, Buenos Aires, 2007, p. 20.

⁷⁷ Cfr. Derrida ...

⁷⁸ Véase un panorama de estas concepciones en F. Cunningham, *Theories of democracy*, cit. Conviene destacar que no todas las teorías pragmatistas de la democracia caen del lado de las concepciones doxásticas y más bien sucede lo contrario. Véase, por ejemplo, H. Putnam, *Una reconsideración de la democracia de Dewey*, en *Cómo renovar la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994.

⁷⁹ R. Rorty, *Universalidad y verdad*, en R. Rorty, J. Habermas, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Amurrtu, Buenos Aires, 2007, p. 17.

⁸⁰ La cita incluida en el texto proviene de una crítica que le dirige Albrecht Wellmer; cfr. *ibidem* p. 74. El provocativo argumento para la disolución pragmatista de la perspectiva epistémica es fundamentalmente negativo, porque no acaba de aclarar cómo la esperanza promueve la solidaridad, y consiste en relativizar la supuesta universalidad de los principios del discurso (o, análogamente, de la razón pública). «Mi desacuerdo central, tanto con Habermas como con Putnam, reside en la cuestión de si las ideas reguladoras de 'comunicación no distorsionada' o

En lugar de discutir estos ejemplos, me interesa ocuparme aquí de un ejemplo que puede parecer sorprendente —alguien dirá enseguida que éste no es su lugar— pero que a mi entender resulta particularmente atractiva. A estas alturas debería haber quedado suficientemente que ninguna de las dos teorías ‘puras’, la doxástica o la epistémica, explica de manera adecuada los procesos de formación de la opinión y la voluntad democráticas. Necesitamos, por tanto, mejores instrumentos para explorar cómo funcionan *realmente* esos procesos. Para ello, tomaré como referencia algunos escritos recientes de Jürgen Habermas en los que se produce un reajuste de algunas sus tesis más conocidas sobre el tema que estamos discutiendo, que vienen de trabajos anteriores y habían encontrado un acomodo (casi) definitivo en las páginas de *Facticidad y validez*.

La pregunta que hemos ido rastreando en la discusión anterior —qué motivos pueden tener los sujetos para involucrarse en prácticas comunicativas tan exigentes como las que requiere la moderna democracia— toca uno de los elementos centrales de la teoría de la acción comunicativa, como es la cuestión de las razones que llevan al sujeto a aceptar tanto los presupuestos trascendentales de la comunicación racional, como sus implicaciones prácticas. La respuesta básica de Habermas consiste en afirmar que cualquier hablante se ve forzado a ello por su interés en alcanzar el objetivo de la comunicación. En relación con lo que aquí nos interesa, y simplificando los pasos intermedios, podríamos afirmar que, en el enfoque discursivo, la fuerza que mueve el proceso de democratización tiene su raíz en el hecho de que nadie puede renunciar al entendimiento⁸¹. Habermas admite que una fuerza como ésta es una ‘fuerza débil’, pero que podemos considerar suficiente para arrastrar al ciudadano hacia un proceso de aprendizaje que se extiende (idealmente) en el espacio y en el tiempo, y que conduce hacia el «concepto contrafáctico de una opinión final, es decir, de un consenso obtenido en condiciones ideales»⁸².

El primer paso hacia una reconsideración de la sobrecarga epistémica que grava sobre las instituciones democráticas está en el debate que Habermas mantiene con John Rawls acerca del papel de lo verdadero y lo razonable. Habermas subraya la dificultad de encontrar, como pretende Rawls, una base de justificación estable que se asiente exclusivamente sobre las ‘verdades’ que

‘representación precisa de la realidad’ pueden hacer más por los ideales de la Revolución Francesa que la despojada noción de ‘justificación’ dependiente del contexto» (*ibidem*, p. 63).

⁸¹ J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 1998, apdo. 1.

⁸² J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 1998, apdo. 1.1.4. El ideal de la convergencia final de todas las razones presupone la hipótesis de que el ‘universo de las razones’ relevantes en una materia determinada es finito, de tal forma que, en ausencia de las distorsiones informativas derivadas de la limitación del tiempo y los recursos necesarios para la deliberación, es lícito postular la identidad entre aceptabilidad ante un auditorio universal y verdad. A partir de aquí el objetivo general de *Facticidad y validez* es mostrar cómo es posible que estas estructuras normativas elementales de la socialización lingüística puedan ‘encarnarse’ en el derecho de una sociedad democrática. El derecho mismo, la estera estructura de normas y poderes que forman el sistema jurídico, puede ser entendido como un prodigioso mecanismo que habilita los procesos de aprendizaje de los ciudadanos, un conjunto de instituciones que ponen en libertad el intercambio de razones y hacen posible la acción orientada hacia ese punto de fuga en que se encuentra la ‘única respuesta correcta’ (*ibidem*, apdo. 5.3.2).

los ciudadanos suscriben la perspectiva del creyente⁸³. En un segundo momento, y escritos posteriores, Habermas somete a revisión los presupuestos epistémicos de su teoría del discurso y saca a relucir la 'intuición realista' que siempre habría estado presente en el trasfondo pragmático de la acción comunicativa⁸⁴. La nueva perspectiva rompe el nexo, que antes había mantenido, entre la 'verdad' de una proposición, entendida como referencia coronada con éxito a la realidad objetiva, y su 'aceptabilidad' ante un auditorio idealizado. Se introduce así una significativa *discontinuidad* entre 'verdad' y 'justificación'. Se recupera un factor no-epistémico en el proceso de justificación. Cualquier posible consenso, salvo el inalcanzable consenso final, podrá ser desmentido por los hechos: «'p' [puede] estar tan bien justificado como se quiera pero puede acabar resultando falso»⁸⁵. Sólo la urgencia de la estabilización de las creencias de fondo, siempre provisionales, cuestionables, problematizables, explica el movimiento que lleva a la formación de nuevos consensos⁸⁶.

La idea, en palabras pobres, es que la democracia es la mejor respuesta a los desmentidos de la experiencia cotidiana. Cuando menos lo esperamos, el 'mundo objetivo' nos desmiente y nos obliga a buscar remedios alternativos para afrontar problemas recalcitrantes. Acudimos a la democracia cuando las creencias justificadas dejan de estarlo, y la experiencia nos devuelve al territorio de la opinión. Frente a la clausura rawlsiana de las distintas 'formas de

⁸³ Además de otras cosas que no vienen al caso en este momento, el problema que Habermas encuentra en el constructivismo rawlsiano es el haber enturbiado la distinción entre *aceptabilidad racional* de los principios de justicia, cuya base se encuentra en un ideal de razón pública, y *aceptación real*, que en cambio depende de las concepciones particulares que de hechos suscriban los miembros de una sociedad pluralista. La concepción rawlsiana de lo razonable habría quedado atrapada en un dilema: si asocia la 'verdad' a la 'razonabilidad' de las doctrinas comprensivas, distintas para cada individuo, acaba privando a la teoría de su dimensión epistémica; por el contrario, si distingue la 'verdad' y la 'razonabilidad', eliminando todo punto de referencia 'externo' en la elaboración de la concepción *política* de la justicia, el resultado será una concepción 'neutral' de la justicia política, pero que no proporciona a los ciudadanos la seguridad de que las doctrinas políticas razonables en que honestamente creen sean también 'verdaderas'. Habermas sugiere que Rawls podría resolver estas tensiones aplicando 'consecuentemente' la estrategia procedimentalista y, a la vez, limitando el alcance normativo de la teoría. La razón práctica debería limitarse a ilustrar los presupuestos (cuasi)trascendentales del discurso, o lo que es lo mismo, las presuposiciones que los hablantes tienen que asumir si es que quieren implicarse en un intercambio comunicativo sobre la legitimidad de las distintas concepciones particulares del bien, dejando cualquier otra consideración de justicia al libre juego de las partes (cfr. J. Habermas, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 62-3).

⁸⁴ J. Habermas, *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 16-7.

⁸⁵ J. Habermas, *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*, Trotta, Madrid, 2002, p. 49.

⁸⁶ Lo interesante es observar cómo la teoría del discurso ya no se conforma con *registrar* la probable discrepancia entre las visiones del mundo particulares, con sus verdades inconmensurables, y los momentos afortunados de estabilidad, como hacen los constructivistas, que se resignan a dejar nuestras concepciones del mundo tal como están. Por el contrario, está en condiciones de *explicar* por qué aparecen y cómo funcionan los procesos de transformación de nuestras creencias más arraigadas, dando lugar a procesos de aprendizaje, incluso en circunstancias de profundo desacuerdo ético. Para ello necesitamos *únicamente* suponer que todos los hablantes se refieren en sus discursos a un mismo 'mundo objetivo'. «La referencia al mismo objeto —escribe Habermas en consonancia con Putnam— debe poder ser mantenida también bajo *distintas* descripciones»; J. Habermas, *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002, p. 44. Sobre esta evolución en el pensamiento de Habermas, cfr. P. Fabra, *Habermas: lenguaje, razón y verdad. Los fundamentos del cognitivismo de Jürgen Habermas*, Marcial Pons, Madrid/Barcelona, 2008.

vida' y a su solapamiento, Habermas ofrece una reconstrucción más flexible —diríamos, también, pluralista y realista— de los procesos de aprendizaje y, en último término, de ilustración democrática. Aun reconociendo la inevitable mediación lingüística de nuestro acceso al mundo, afirma la existencia de «un punto de referencia que trasciende la justificación», sin el cual no acertaríamos a explicar cómo funcionan realmente los procesos intramundanos de aprendizaje⁸⁷. Cuando menos lo esperamos, en la acción, el 'mundo' nos desmiente⁸⁸. Es la incertidumbre que rodea este movimiento de retorno la que nos fuerza a asumir las cargas de la deliberación democrática. Nuestras opiniones no tienen por qué estar inspiradas por el deseo de alcanzar el lejanísimo horizonte de *convergencia final*, que por ser universal se supone también definitivo, igual para todos y monótono, sino que pueden ser tratadas, en el intercambio comunicativo, como respuestas tentativas a los desajustes que aparecen entre nuestros 'prejuicios'—que hunden sus raíces en las profundidades de lo que Habermas denomina, en un idioma que no tenemos por qué compartir, el 'mundo de la vida'— y la cruda realidad que no se pliega a nuestra voluntad.

Dicho de otro modo, es la acumulación de experiencias de comunicación fallida —que no pueden ser elaboradas ni en primera persona, del singular o el plural, ni en tercera— la que nos fuerza a problematizar los mecanismos normales de estabilización de la conciencia⁸⁹. Son los fracasos los que mueven los procesos de aprendizaje, los que producen la energía necesaria para que nos atrevamos a desafiar nuestras visiones etnocéntricas, descentrándolas, haciendo saltar las fronteras del territorio que habitamos normalmente, oponiendo una obstinada resistencia. La teoría de la acción comunicativa, así formulada, escribe Habermas, puede conectarse a una teoría materialista de la sociedad, para dar cuenta así de los procesos intramundanos de aprendizaje⁹⁰. Y la conclusión no se hace esperar. Una vez rebajada la pretensión epistémica, la teoría del discurso nos ofrece una herramienta para acceder a la 'caja negra' de donde provienen las opiniones, sin relegar la explicación de su génesis —como hacían los doxásticos 'ortodoxos'— a la historia o a la psicología. Esta versión de la teoría del discurso pone en primer plano los procesos de aprendizaje, pero no nos obliga a abrazar la utopía angelical del diálogo, del consenso definitivo e incontrovertible. Nada de eso. Son los desmentidos de la cruda realidad los que nos fuerzan a *poner en suspenso*, y a menudo a descentrar y revocar, la mejor narración que, aquí y ahora, podemos ofrecer de nosotros mismos, y a restablecer la conversación con los demás⁹¹. A la incondicionalidad de la última palabra, se opone la continuidad del procedimiento. Las mismas reglas que ponen fin a la discusión

⁸⁷ J. Habermas, *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 51-2.

⁸⁸ Véase este argumento de Habermas, en respuesta ese texto de Rorty que citaba más arriba, en *El giro pragmático de Richard Rorty*, incluido en R. Rorty, J. Habermas, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, pp. 107 ss.

⁸⁹ J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2008, cap. 1.

⁹⁰ J. Habermas, *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*, Trotta, Madrid, 2002, p. 96. La traducción italiana de este mismo párrafo es mucho más rica. Dice: «Una teoria dell'agire comunicativo [...] può collegarsi a una teoria materialistica della società. Una teoria della società che tiene conto della caparbieta social-rivoluzionaria dei processi intramondani di apprendimento»; J. Habermas, *Verità e giustificazione*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 93.

⁹¹ Véase una vía para la reconstrucción narrativa de la subjetividad en C. Thiebaut, *Vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona, 1998.

son las que garantizan que en un futuro próximo y conocido volverán a darse nuevos momentos de opinión y discusión, en los que podrán ser tematizados los errores presentes y los fracasos futuros. La decisión de hoy, definitiva e irreversible, no podrá ser modificada, pero nos habrá dejado una lección que será discutida mañana, y quizá impugnada, sobre la base de nuevos ensayos y errores, que darán lugar a nuevos consensos y a nuevos disensos⁹².

8. ¿Por qué entretenerse en hablar precisamente de estas cosas?

La defensa de una aproximación discursiva, falibilista y conflictualista, a la relación entre democracia y verdad —una versión de la cuarta de las opciones propuestas, en la que, por cierto, se deja explícitamente sin resolver la cuestión más profunda acerca de la naturaleza de la ‘verdad’— no era ni mucho menos el objetivo de este trabajo⁹³. Pienso que ese es el camino más provechoso para deshacer el dilema schmittiano del que partíamos, pero evidentemente es todavía un argumento muy genérico, del que no se desprenden recetas para combatir la indiferencia o para contrarrestar las poderosas fuerzas que promueven la sistemática deseducación del público. Me he limitado a actualizar la tipología de las respuestas a una dificultad ineludible con la que se enfrenta cualquier teoría de la democracia.

Esta operación no es inocente, y su intención debería resultar explícita tras el fin de la ‘tercera ola’, dado el evidente *impasse* en que se encuentra el proceso de democratización. El debate sobre las cualidades epistémicas del método democrático pone sobre la mesa un desafío fundamental, que afecta de lleno a las *pre-condiciones* no tanto jurídicas, como sociales y culturales de cualquier proyecto de reforma o profundización democrática: la clamorosa disgregación de la opinión pública, la pérdida de la *función orientadora* y, en última instancia, *educadora* de la opinión pública respecto de la opinión de los ciudadanos. La recuperación de la dimensión normativa en la esfera pública pone inevitablemente sobre la mesa la espinosa relación entre la opinión del público y la verdad, cualquiera que sea la ‘cosa’ que queramos entender por ‘verdad’. Al revés, la disolución de este elemento normativo es el primer paso en el camino que conduce a la disgregación de una sociedad democrática.

Quiero insistir en el carácter (moderadamente) militante de esta intervención subrayando algunas ideas que han ido apareciendo en ella. La primera observación tiene que ver con el estado de salud de la amplia —y variopinta— familia de las teorías deliberativas. Ya he adelantado que no creo que exista un *único* modelo de democracia (auténticamente) deliberativa, distinto de los demás modelos de democracia, y por supuesto tampoco una única manera de acomodar los problemas que se derivan del reconocimiento del factor epistémico. No por eso tiene menos mérito o son menos

⁹² Esta idea de la *incertidumbre*, la *reiteración* o la *iteración* aparece en textos tan distantes entre sí como A. Przeworski, *Democracia y mercado*, Cambridge UP, Cambridge, 1995, M. Bovero, *Controllo governodei peggiori. Una grammaticadellademocrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. ...; y S. Benhabib, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 125 ss.

⁹³ He guardado silencio sobre las implicaciones institucionales de esta opción, como también de las demás que he ido presentando en los anteriores apartados. Creo que sí tiene sentido explorarlas, incluso aunque entre estos dos planos, el de la epistemología de la democracia, por un lado, y el del diseño institucional, por otro, no haya conexiones inmediatas.

importantes los resultados que nos deja el amplísimo debate sobre la democracia deliberativa, en el que encontramos poderosas herramientas conceptuales para escribir una *historia* y una *crítica de la opinión pública* a la altura del tiempo presente. Reacciono así ante un hecho en el que vale la pena detenerse. A más de veinte años de distancia de su primera aparición en el mercado de las ideas, ya no es de recibo seguir presentando las teorías de la democracia deliberativa como la última gran novedad, venida de ultramar. Tengo la impresión, además, de que los ‘avances’ en la literatura deliberativista respecto de sus textos ‘fundacionales’ se han estancado, o no son tan grandes como algunos creen, no sin algo de autocomplacencia. Esto es algo que implícitamente reconocen los más convencidos especialistas del gremio cuando insisten en la magnitud de la tarea que les queda por delante⁹⁴. Por otra parte, el desarrollo de una ‘teoría aplicada’, surgida al calor de experiencias prácticas más o menos imaginativas y/o felices, según los casos, siguen sin ser despejadas un buen número de complicaciones.

En segundo lugar, he intentado trazar una distinción entre concepciones doxásticas y epistémicas que considero útil, aunque parecería que me hubiera propuesto disolverla en seguida, al afirmar las teorías *puramente doxásticas* o *puramente epistémicas* no acaban de ser viables. Creo que es posible mantener las dos cosas a la vez: de un lado, que la distinción es clarificadora porque permite identificar distintas estrategias para el análisis de los procesos de legitimación de las instituciones democráticas, así como de los males que corroen nuestras imperfectas democracias; de otro, que la defensa de cualquiera de las dos opciones, en su versión ‘pura’, nos sitúa un paso más allá de lo que entendemos habitualmente por ‘democracia’. Esto es bastante obvio en el caso de las doctrinas epistémicas, por sus irresistibles tentaciones ‘epistocráticas’⁹⁵. Pero no es menos cierto en el caso de las concepciones doxásticas. Esto es lo que he querido destacar en la lectura ‘paradigmática’ de los fundamentos de la democracia en Kelsen, pero cosas análogas podrían decirse de otras teorías tan indiscutiblemente doxásticas como las de Joseph Schumpeter o Robert Dahl. El ideal de una *democracia sin verdad*, que por lo demás suscribo, siempre que por ‘verdad’ se entienda aquello que tienen en la cabeza quienes creen en la existencia de la ‘Verdad Única’, requiere un minucioso ajuste de cuentas con uno de los temas más clásicos en la historia del pensamiento democrático.

Esto es precisamente lo que me ha llevado a insistir en el último de los ejemplos propuestos, el que he descrito con mayor entusiasmo, el cual, como se ha podido comprobar, no se decanta por ninguno de los dos modelos puros. Es una solución que debería poder retener y combinar el factor epistémico de la *orientación a la verdad* en el debate público —o, si se prefiere, la *exigencia de veracidad*— con el factor doxástico, que ilustra nuestra relación con el ‘mundo

⁹⁴ En la retórica de los deliberativistas es recurrente la idea de que sus propuestas siguen estando, por así decir, *en ciernes*. Una y otra vez, se repite que ‘la’ teoría no ha alcanzado todavía su ‘plena madurez teórica’, que requiere nuevos esfuerzos porque está todavía en ‘fase de desarrollo’, pues sigue resultando ‘institucionalmente defectuosa’. No estaría de más preguntar: ¿hasta cuándo? Cfr., por ejemplo, D. Weinstock, D. Kahane, *Introduction*, en D. Kahane, D. Weinstock, D. Leydet, M. Williams (eds.), *Deliberative democracy in practice*, cit., pp. 5 y 16.

⁹⁵ Me refiero aquí al argumento central contra la deriva epistocrática desarrollado por D. Estlund, *Democratic Authority*, cit.

objetivo'. En el plano teórico, y respecto de las anteriores versiones de la concepción doxástica, la ventaja es que ahora disponemos de una explicación más rica de cómo y por qué se forman las disposiciones necesarias para la formación de una sociedad democrática. En el plano estrictamente político, en el diseño de instituciones democráticas, este enfoque avala el interés por aquellas instituciones cuya finalidad es proporcionar *garantías para el disenso*, frente a las que tienden a privilegiar las certezas del consenso. Una reconstrucción del proceso democrático en términos discursivos —aunque no rígidamente epistémicos— tiene la ventaja añadida de que proporciona una mejor interpretación de cómo funcionan realmente, y de cómo deberían funcionar idealmente, los procesos de aprendizaje que alimentan el juego democrático, de *eseir* y *venir* de argumentos a través del cual se forman y se transforman nuestras preferencias, y de por qué habríamos de comprometernos con las reglas básicas del juego democrático. Y esto es algo de lo que tenemos la más urgente necesidad.

En un mundo cada día más ingobernable se acumulan las experiencias fallidas, que no acaban de encajar en los marcos cognitivos y emotivos que nos resultan familiares y damos por supuestos. Para convivir con la acumulación de pequeños fracasos cotidianos y, a la vez, para no quedar inermes ante los grandes fracasos globales, necesitamos estructuras institucionales extraordinariamente sofisticadas, capaces de efectuar una adecuada *distribución del trabajo epistémico*, que sirvan como herramientas de distanciamiento, como detonantes de los procesos críticos y autocríticos de aprendizaje. De ahí la importancia de contar con ocasiones en las que *sacar a la luz pública* las experiencias conflictivas, que demandan un reajuste. De ahí también el interés en el establecimiento de reglas para la formación de la opinión y la voluntad democrática. El valor y la fuerza de atracción de los 'universales procedimentales'⁹⁶ se hace patente cuando tomamos conciencia de que la cruda realidad la estabilidad del mundo que habitamos. Comprobamos entonces que la apuesta por la democracia no encuentra su razón de ser en las certezas, sino en los desencuentros de la vida cotidiana, en el vacío de significado que nos acompaña, en el engañoso eco que producen los prejuicios y las rutinas más arraigadas.

⁹⁶ N. Bobbio, *Dall'ideologia democratica agli universali procedurali*, en *Teoria generale de la politica*, Einaudi, Torino, p. 381.